3 1761 08382015 9

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf52gese

52. Jahrgang. Heft 1/2.

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Zweiundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, SECHZEHNTER JAHRGANG.

JANUAR—FEBRUAR 1908.

BRESLAU
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(BARASCH UND RIESENFELD.)

INHALTSVERZEICHNIS:

	Seite
Heinrich Groß: Die Satire in der jüdischen Literatur	1—20
Sigmund Jampel: Die bibelwissenschaftliche Lehre der letzten Jahre	21—36
V. Aptowitzer: Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes	37—56
M. Barol: Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremias und Ezechiel (Schluß)	57—65
Adolf Lewin: Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809	66—99
Ludwig Geiger: Analekten	100—109
Notiz von S. Poznański	110—111
Besprechung: Fiebig Paul, Ausgewählte Midraschtraktate in deutscher Übersetzung. Von V. Aptowitzer	112—120
Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums	121—127

LIBRARY

Für die Redaktion bestimmte Zuschriften und Bücher sind an die Adresse des **Dr. M. Brann** in **Breslau, Wallstr. 1 b,** Reklamationen wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift an die **Koebnersche Verlagsbuchhandlung in Breslau,** Schmiedebrücke 17/18 zu richten.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 6 Doppelheften zu 8 Bogen, 10 Mark.
Inserate die gespaltene Petitzeile 25 Pfg.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

Die Satire in der jüdischen Literatur.

Von **Heinrich Gross.**

I.

Die Satire ist diejenige Gattung der Dichtkunst, in welcher Laster und Torheiten der bürgerlichen Gesellschaft oder einzelner ihrer Stände und hervorragender Führer in verschiedenen Formen, sei es in gebundener oder ungebundener Rede, sei es in ernster oder humoristischer Weise, lächerlich gemacht oder dem Spotte preisgegeben werden. Sie ist das Spiegelbild der Kultur des Volkes, dem der Dichter angehört. Sie erscheint anders im griechischen Gewande bei Aristophanes und anders in der römischen Toga bei Horaz. Sie tritt in anderer Gestalt in der freigeistigen Sphäre des Franzosen Rabelais, in anderer bei dem Spanier Cervantes im Don Quixote und in ganz anderer Gestalt in der jüdischen Literatur auf, in der das tiefe Weh der Bedrückten, der Weltschmerz, den Dichtern die Feder führte.

Ich habe von den Satirikern der verschiedenen Völker gesprochen, nur von der deutschen nicht. Ich nenne nur einen, allen wohl bekannten, den gottbegnadeten Dichter Heinrich Heine. Wir bewundern an ihm die ungewöhnliche Innigkeit der Empfindung, die, der Tiefe seines zartbesaiteten Gemütes entquellend, mit hinreißender, entzückender plastischer Gestaltungskraft hinfloß. Was ihm den Beinamen des »ungezogenen Lieblings der Grazien« eingebracht

hat, ist der souveräne Witz, das Merkmal eines scharfen Verstandes, mit dem er die Schwächen seines Zeitalters durchgehechelt hat. Was aber seiner Dichtung ein eigentümliches Gepräge gegeben hat, das ist der jähe, oft unvermittelte Übergang von der glühenden Äußerung des Gefühls zum kalten zersetzenden Sarkasmus, in dem sich die spielenden Grazien in neckische Kobolde verwandeln. Die Lyrik und die Satire kommen bei ihm oft gleichzeitig zum Worte. Diese Mischung verdankte Heine, der, vom Genius des deutschen Volkes getragen, trotz aller Verunglimpfungen einer der größten deutschen Dichter ist, dem Stamme, den er entsprossen ist, und dessen Weltschmerz er trotz seines Abfalles von demselben immer tief mitempfunden und oft in die ergreifendste Form gekleidet hat.

Dem jüdischen Stamme ist ein Herz eigen, das in besonderem Grade sprüchwörtlich weich ist, sei es von Natur, sei es durch die Leiden, die er mehr als irgend ein anderes Volk erduldet und unter deren Wucht er das Schlechte, das in der Welt herrscht, tiefer wie irgend ein anderer empfunden hat. Aus dieser Gemütsstimmung erwuchs sein Weltschmerz, der ihn verbitterte und seine berechtigte Klage zur Satire machte, von der ganz besonders das Wort des berühmten römischen Satirikers Juvenal gilt: Facit indignatio versus. »Die Entrüstung schmiedet Verse«. Dem jüdischen Stamme hat es aber neben dieser Weichheit des Herzens nicht an dem nötigen Verstande gefehlt. »Alle Juden,« sagt ein Sprichwort, »haben Sechel.« Ein talmudisches Sprichwort lautet: »Besser ein Körnlein scharfen Pfeffers, als ein Korb voller Kürbisse« (Megilla 7a). Die Juden liebten von jeher humoristische Gespräche, geistreiche Witze und — wenn es galt, das Niedrige und Gemeine zu tadeln — die bitterböse Satire.

Die Satire in der jüdischen Literatur monographisch zu behandeln, ist eine schwere Aufgabe. Zu dieser Literatur gehört doch in erster Linie die Bibel, die uns ein

heiliges, göttliches Buch ist. Allein, da wir uns nicht scheuen von der biblischen Dichtung zu sprechen, so dürfen wir darin auch der Satire, die eine ihrer Seiten bildet, einen Platz einräumen. Ich bin sehr weit davon entfernt, die Bibel zu profanieren, wenn ich das, was mir als satirisches Moment erschien, in eine moderne Form gekleidet und da und dort durch Parallelen der nichtjüdischen Literatur illustriert habe. Die Beispiele, die ich aus der Haggada gebe, sind dürftig. Es sind eben nur Proben. Dasselbe gilt von der späteren jüdischen Literatur, von der überdies Folgendes zu bemerken ist. Erstens kommt dasjenige in ihr, was lediglich aus einer andern Sprache ins Hebräische übersetzt wurde, in meiner Monographie in der Regel nicht in Betracht, da ich doch das Wesen der jüdischen Satire behandle. Zweitens gehört nach meiner Auffassung die Streitschrift, insofern sie spezifisch persönlicher, also individueller, Art ist, nicht zur eigentlichen Satire, die ihrem Wesen nach, selbst wenn sie bestimmte Personen zum Ziele hat, in formaler Beziehung allgemeiner Natur ist. Ich habe daher manches ausgeschaltet, was andere zur Satire rechnen. Meine Abhandlung ist eben nur ein Versuch und obendrein eine ganz knappe Skizze, in der ich die wichtigsten Punkte der jüdischen Satire zusammenstelle.

II.

Die Satire findet sich bereits in der Bibel. Sie bietet uns einige gewissermaßen satirische Typen, auf die man später oft hingewiesen hat, um eine häßliche, charakteristische Seite eines Menschen kurz anzudeuten. Sie schildert zum Beispiele in Esau, der sein Recht der Erstgeburt um ein Linsengericht verkauft hat, das Urbild des Genußmenschen, der in seiner Torheit für einen flüchtigen sinnlichen Genuß das ganze Heil seiner Seele hingibt. Sie zeigt uns in dem schlauen Laban, der in Jakob seinen Meister gefunden hat, den mit Recht betrogenen Betrüger

Sie beschreibt im heidnischen Seher Bileam, der sich mit seiner prophetischen Kraft brüstete und den Engel Gottes nicht sah, den seine Eselin geschaut hat, und der vor Israel hintrat, um es zu verfluchen und es wider seinen Willen segnete, den gleißnerischen Verführer Israels, der zu ihm salbungsvoll redet und im Herzen ihm das Schlechteste wünscht. Sie führt uns in Haman, der die Juden vernichten wollte und an denselben Galgen gehenkt wurde, den er für Mordechai errichten ließ, den eingefleischten Judenfresser vor, auf den oft die Pfeile zurückfallen, die er gegen die Juden schleudert. Die Bibel braucht die Absicht der Satire gar nicht gehabt zu haben, aber die Juden haben später die genannten Personen als satirische Figuren aufgefaßt, welche gewisse Charakterfehler repräsentieren. Sie redeten von ihnen in derselben Weise, in der wir von manchen charakteristischen Gestalten der Dichtung reden.

Die fulminanten Strafreden, in denen die Propheten gegen die Gebrechen des Volkes eiferten, haben oft recht scharfe satirische Spitzen. Als die Propheten des Baal auf dem Berge Karmel Stunden lang ihren Gott vergeblich angerufen hatten, daß er ihnen zur Verbrennung ihres Opfers Feuer vom Himmel sende und dadurch ein Zeichen gebe, daß er der wahre Gott sei, sagte der Prophet Elia voller Spott zu ihnen: »Rufet euren Gott laut an, denn er ist vielleicht in Gedanken versunken oder bei Seite gegangen« u. s. w. (2. Kön. 18, 4). Der Prophet Amos (3, 7) geißelt die Zerrüttung des Familienlebens in Israel mit einigen wenigen Worten die an »die beiden Klingsberg« von Kotzebue erinnern. Hosea (13, 2) ironisiert bitter die Götzendiener, »welche die Menschen opfern und die Kälber küssen«. Jesaias schüttet die ganze Lauge des ihm eigenen Sarkasmus über den Künstler aus, der einen Gott aus einem Holzblocke schnitzt, dessen Abfälle er anzündet, um daran sich zu wärmen und die Speisen zu bereiten. Der griechische Meister Phidias mit seinem Zeus von

Olympia, einem der sieben Wunder der alten Welt, hätte in seinen Augen kaum mehr Gnade gefunden. Derselbe Prophet (23, 15—16) verhöhnt Tyrus, die stolze phönikische Handelsstadt, als sie durch die sich immer mehr ausbreitende assyrisch-babylonische Weltmacht ins Gedränge kam. Er rät ihr, wie man, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, einer verblühten, einst gefeierten Sängerin rät, sich im Tingel-Tangel hören zu lassen, dessen Besucher in ihren Ansprüchen bescheiden sind. Die Israeliten hatten allen Grund, Babylonien zu hassen. Jesaias (14) schildert das Erscheinen Nebukadnezars in der Unterwelt, wo er von den dort ruhenden Königen verspottet wird, »daß er, der die Erde erzittern und die Reiche erbeben gemacht hat, der Weltbezwinger, der sich einem Gotte gleich gedünkt, wie andere Sterbliche auch in die Hölle gestürzt sei.« Man glaubt ein Kapitel aus Dantes »götttlicher Komödie« zu lesen. Jesaias (3) führt uns in einer Rede über den übertriebenen Luxus der Frauen an den Putztisch einer eleganten Dame, die alle Künste der Toilette aufbietet, um ihre Reize im hellsten Glanze erstrahlen zu lassen, damit sie, wenn sie auf der Straße mit elastischer Grazie und unnachahmlicher Koketterie einherschreitet die Herren der Welt bezaubere. Wir vermeinen schier eine Predigt von Abraham a Santa Clara zu lesen.

Der Spruchdichter (Spr. Sal. 7) warnt vor der Verführung eines verwerflichen Weibes. Die Pointe der krassen Schilderung könnte man in der folgenden modernen Fassung wiedergeben. Madame de Frivolité, eine schöne, junge Strohwittwe, empfing in ihrem Boudoir ihren Hausfreund, den Marquis d'Imbécile, den sie in schmeichelhafter Weise eingeladen hatte. Sie unterhielt sich mit ihm in der angenehmsten Weise. Plötzlich wurde sie verstimmt und bemerkte auf die Frage, was ihr fehle, daß ihr Mann bei der Abreise aus Versehen den Kassaschlüssel mitgenommen habe.

Der Hausfreund reicht ihr galant sein Portefeuille, in das sie einen sehr tiefen Griff getan hat. Er besieht den Schaden und trottet wie ein begossener Pudel heim. Derselbe Spruchdichter enhält noch mancherlei scharf zugespitzte satirische Aussprüche.

Das satirisch angelegte Buch »Kohelet« schildert am Schlusse das Ende desjenigen, der sein Leben in der Jugend nicht geschont hat, in einem drastischen Bilde. »Die Himmelslichter«, heißt es, »verdunkeln sich, die Wächter des Hauses erzittern, die Krieger krümmen sich, die Müllerinnen schweigen, die Mühle verstummt, die durch die Luken schauen, erblinden, die Türen schließen sich, die Töne verklingen, die silberne Kette reißt, die goldene Kugel bricht, der Krug geht entzwei, und das Schwungrad rollt in die Tiefe«. Stückweise, das ist der Sinn dieses Bildes, versagen die einzelnen Organe des Leibes allmählich ihren Dienst, später bei demjenigen, der in dem Verbrauche seiner körperlichen Kräfte haushälterisch war, früher aber bei der jeunesse dorée, die sich in der Jagd nach Allotriis an Leib und Seele aufgerieben hat. Die biblische Erzählung, daß Nebukadnezar einen seltenen Traum gehabt habe und ganz so, wie ihm Daniel (4) ihn gedeutet hat, in Wahnsinn verfallen sei, ist offenbar eine apokalyptische Satire auf Antiochus Epiphanes, der spottweise auch Epimanes, der Wahnwitzige, genannt wurde.

Die Bibel enthält auch zwei Fabeln, die zur Satire gehören, insofern in ihnen Wesen der unvernünftigen Natur redend derart angeführt werden, daß in ihnen das Menschliche nach seiner guten und schlechten Seite veranschaulicht wird. In der ersten dieser Fabeln (Richter c. 9) wählten die Bäume des Waldes zu ihrem Könige den Dornstrauch und wurden von dem Feuer verzehrt, das von ihm ausgegangen ist. In der zweiten Fabel (2. Kön. 14) wirbt der Dornstrauch in seiner Überhebung

um die Hand der Tochter der Zeder und wird während der Werbung von einem Wiesel zertreten. Wer denkt da nicht an die beiden bekannten Äsopischen Fabeln? In der einen baten die Frösche Zeus um einen König und erhielten ihn in der Gestalt eines Storches, von dem sie aufgefressen wurden. In der anderen will es der Frosch mit dem Ochsen aufnehmen, bläst sich auf, um eben so groß wie dieser zu erscheinen, und platzt dabei. Alle Fabeln der verschiedenen Völker haben ihren Ursprung im Orient und sind daher mehr oder weniger mit einander verwandt.

Der König Salomo hat nach der Bibel (I. Kön. 4, 32—33) 3000 Sprüche und 1005 Lieder verfaßt und über die Bäume, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop an der Wand, über das Vieh, die Vögel, das Gewürm und die Fische geredet. Der Historiker Josephus (Altert. VIII, 2, 5) macht aus der gegebenen Zahl 3000 Bücher von Sprüchen. Der Talmud (Erubin 21) nahm an, daß Salomo zu jedem Worte der Thora 3000 Gleichnisse und zu jedem Worte der Schriftgelehrten 1005 Erklärungen verfaßt habe. Das geht in die Milliarden. Die biblische Angabe, daß er über die Tiere und Pflanzen geredet habe, bedeutet wohl, daß er Fabeln gedichtet habe. Eine derselben hat sich in einer drolligen, jüdischen Sage erhalten. Salomo, heißt es daselbst, hat die Sprache aller Tiere verstanden. Einmal belauschte er das Gespräch eines auf dem Turm seines Palastes sitzenden Spatzen, der zu seinem Weibchen sagte: »Du weißt gar nicht, wie stark ich bin. Ich könnte, wenn ich wollte, durch einen einzigen Stoß meines Fußes diesen Turm, auf dem wir sitzen, umschmeißen«. »Wie kannst du, kleiner Wicht«, sagte später der König zum Spatzen, »so aufschneiden«? »Verzeihe«, antwortete dieser, »die Weiber sind halt so. Die Männer imponieren ihnen nur, wenn sie ihnen gegenüber wichtig tun. Was sie ihnen sagen, womit sie renommieren, braucht nicht immer wahr zu sein. Die Hauptsache ist, daß die Weiber es glauben. Sieh, mein

Weibchen hat mir geglaubt, was ich ihm von meiner Stärke sagte, und war darüber glückselig«.

III.

Im Talmud wie in den späteren Midraschim finden sich zahlreiche satirisch angelegte Gleichnisse und Sentenzen und manche direkte Satiren. Bekannt ist das Spottgedicht des R. Simon bar Kappara, das er Bar Eleasar, dem beschränkten Schwiegersohne des Patriarchen R. Juda ha-Nasi bei einer fröhlichen Zusammenkunft soufliert hat (Jer. Moëd katon, III), und in dem Graetz (Gesch. IV, S. 215) eine Satire auf die Hauptsklavin erkannte, die im Hause des genannten Patriarchen ein strenges Regiment geführt hat. Es lautet in der Übersetzung, wie folgt:

Hoch schaut ihr Aug' vom Himmel
Man hört ihr stetes Getümmel,
Sie flieh'n beschwingte Wesen,
Sie scheucht die Jugend zurück,
Auch Greise bannt ihr Blick;
Es ruft o, o! wer flieht,
Und wer in ihr Netz geriet,
Kann nie von der Sünde genesen,

R. Josua ben Lewi, ein bedeutender palästinensischer Haggadist (1. Hälfte des 3. Jahrh. n. Chr.), bekannt wegen seiner Schilderung der Unterwelt, die wohl die älteste Divina Commedia ist, weilte einmal in Rom. Hier gewahrte er mit Staunen den grellen Kontrast, der daselbst zwischen dem äußeren Glanze der die Welt beherrschenden Stadt und der Not der unteren Volksschichten zu Tage trat. Er sah eine mit schönen Decken zum Schutze vor der Witterung sorgfältig verhüllte Götterstatue, neben der ein mit zerfetzten Lumpen aufs dürftigste bekleideter Bettler kauerte. Es ist doch seltsam, mochte er sich denken, daß die Römer ihre Götter beschützen und ihre Nebenmenschen verkümmern lassen, während die Juden in Gott ihren Schutz suchen

und ihren Nebenmenschen Liebe erweisen. Diesen Gedanken hingegeben, rief er voll bitterer Ironie mit dem Psalmisten (36, 7) aus: »Deine Gnadengaben sind wie Bergeshöhen, deine strengen Gerichte wie Abgrundstiefen« (Bereschith Rabba 33).

Die Juden waren — das ist erklärlich — nicht gut auf Rom zu sprechen. Sie sahen in ihm die Geißel, die Gott zur Strafe für die von Israel begangenen Sünden geschaffen hat. »Als Salomo«, heißt es im Talmud, »die Tochter Pharaos heiratete, stieg der Engel Gabriel herab, stieß ein Rohr ins Meer und trieb Schlamm hervor, auf dem später die Stadt Rom erbaut wurde«. (Sabbat 56 b, Sanhedrin 11 b, vgl. N. Brüll, Jeschurun von Kobak VIII, 1) Titus, der von den Römern »amor et deliciae generis humani« genannnt wurde, hieß bei den Juden, deren Tempel in Jerusalem er zerstört, und deren Gott er verhöhnt hat, kurzweg »Titus der Bösewicht«. Er war vor seiner Thronbesteigung grausam und ausschweifend, nach derselben aber milde und maßvoll in seiner ganzen Lebensführung (Sueton, Tit. 1. 6. 7). Er starb schon nach zweijähriger Regierung (79—81), wohl infolge der durch seine frühere Schwelgerei herbeigeführten Nervenzerrüttung. Dieser Umstand dürfte bei den Juden, die ihn verspotteten, den Anlaß zu der seltsamen Sage geboten haben, nach der ihm zur Strafe für seine Lästerung Gottes, des Herrn der Welt, ein winziges Geschöpf, eine Mücke, ins Gehirn gefahren sei und ihn bis an sein Lebensende gequält habe (Gittin 56 b, Sifri, Abschn. Haasinu). Wir können wohl diese Sage als eine Satire bezeichnen.

R. Simon bar Kappara, der bereits genannte Dichter, hat auch Fabeln verfaßt, von denen sich nur einige Fragmente erhalten haben. Eines derselben behandelt den Rangstreit der Berge und zwar des Sinai, Tabor und Karmel, deren jeder um den Vorzug stritt, der Schauplatz der göttlichen Offenbarung zu sein (Mechilta, Abschn. Jethro, in an-

derer vollkommenerer Fassung von R. Jose ha-Galili, Bereschith Rabba c. 99, vgl. S. Back, »Die Fabel im Talmud und Midrasch«, Monatsschrift, 1883, S. 325). Solche Fabeln, für die es auch in anderen Fabliaus Analogien gibt, können mit Fug und Recht zu den Satiren gezählt werden, insofern sie die Schwächen der Menschen persiflieren, von denen jeder mehr sein will als ihm zukommt und sich vordrängt, um dem anderen den ihm gebührenden Rang abzulaufen. Eine geschichtliche Satire in bezug auf die Prätension der Völker, deren jedes behauptet, vermöge seiner Würdigkeit die erste Stelle in der Welt einzunehmen, die aber alle Israel den allerletzten Platz einräumen, ist die Fabel vom Rangstreite des Strohs, der Stroppel und der Spreu, von denen jedes behauptete, daß das Feld um seinetwillen besäet worden sei. Da mischte sich das kleine Weizenkörnchen in den Streit und sprach: Wartet nur, bis ihr auf die Tenne kommet, da werden wir erkennen, um wessentwillen das Feld besäet worden ist. Als sie auf die Tenne gebracht wurden, wurde die Spreu vom Winde entführt, das Stroh auf die Erde geworfen, die Stoppel verbrannt und der Weizen sorgfältig aufbewahrt. Israel — das ist die Nutzanwendung der Fabel — sagt der Midrasch, ist das kleine Weizenkörnchen, das heißt, der Träger der höchsten Wahrheit über Gott, die einst das Gemeingut aller Menschen sein wird (Bereschith Rabba c. 36).

Der Talmud (Chullin 91 b.) enthält noch eine andere Fabel von einem Rangstreite. Als der Stammvater Jakob, heißt es, sein Vaterhaus verlassen und auf dem Felde bei einbrechender Nacht mehrere Steine zusammengeschoben hatte, um sein müdes Haupt darauf zu legen, fingen die Steine miteinander zu streiten an. Jeder von ihnen wünschte dem Haupte des Frommen als Unterlage zu dienen. Gott machte diesem Streite dadurch ein Ende, daß er alle Steine zu einem einzigen Steine zusammenfügte. An diese Fabel möchte ich folgende Anekdote knüpfen.

Ein frommer armer Jude, wird erzählt, wandte sich an einen reichen Glaubensgenossen, der nicht im Rufe der Frömmigkeit stand, um Unterstützung. Als er aber von ihm mit den Worten abgewiesen wurde, er solle doch anstatt zu betteln, wie es die Christen tun, Steine klopfen und sich ehrlich sein Brot verdienen, antwortete er: »Wissen Sie, ich bin ein frommer Mensch. Wenn ich nun den ganzen Tag Steine geklopft habe und mich ein wenig auf dieselben hinlege, um auszuruhen, da könnte es mir passieren, daß die Steine wie beim Stammvater Jakob mit einander streiten und durch ein Wunder zusammenwachsen, so daß meine ganze Tagesarbeit vergeblich wäre. Ihnen, mein Herr, könnte dies nicht passieren. Werden Sie also, wenn Sie einmal in Armut geraten, was ja immerhin möglich ist, Steinklopfer«.

Reinecke Fuchs, der Hauptheld der deutschen Tiersage, spielt auch im Talmud eine Rolle. Der Mischnalehrer R. Meir soll 300 Fuchsfabeln gekannt oder gar gedichtet haben (Sanhedrin 38 b). Der berühmte Meister R. Akiba hat einmal folgende Fuchsfabel angewandt: Er hatte in der Zeit des schwersten Druckes der römischen Herrschaft in Palästina gegen das Verbot der Römer öffentlich Lehrvorträge gehalten und sich dadurch einer empfindlichen Strafe ausgesetzt. Von seinem Freunde Pappos ermahnt, seinen Glaubenseifer zu mäßigen, sich den Anordnungen der Römer zu fügen und sein Leben zu schonen, antwortete er: »Ich will dir eine Geschichte erzählen. Ein Fuchs sah einmal die Fische, denen man mit Netzen nachstellte, unruhig am Ufer des Flusses umherschwimmen. Die armen Tiere dauerten ihn. Er wollte ihnen helfen und rief ihnen zu, sich aufs Land unter seinem Schutz zu begeben. Die Fische aber trauten dem Schlauen nicht und machten von seinem Anerbieten keinen Gebrauch. Wenn wir, sagten sie zu ihm, in unserem Elemente, im Wasser nicht sicher sind, um wie viel weniger wären wir es, wenn wir uns daraus entfernten.« So, sagte R. Akiba, ist es

mit uns Juden den Römern gegenüber, die uns zur Verleugnung unseres Glaubens verleiten wollen. Unser Lebenselement ist unser Glaube. Wenn wir ihn aufgeben, dann haben wir sicherlich noch Schlimmeres zu fürchten (Berachot 61 b). R. Akiba blieb in diesem Lebenselemente, in dem er als Märtyrer seine Seele ausgehaucht hat (135 n. Chr.). Was er gesagt hat, ist zur Wahrheit geworden. Die römische Macht, deren Geschichte mit einem Satyrdrama endete, zerfiel in Trümmer. Das Judentum hat sie überdauert und ist viele Jahrhunderte später in der Pflege der jüdischen Wissenschaft und Dichtung in derselben Sprache, in der R. Akiba mit seiner entschwindenden Seele den Glauben an den Gott seiner Väter bekannte, in den fremden Ländern, in welche die Juden verschlagen wurden, besonders in Spanien, zu neuem Leben erwacht.

IV.

Der Baum der neuhebräischen Dichtung in Spanien bedeckte sich mit den reichsten herrlichsten Blüten. Die Palme dieser Dichtung gebührt Salomo Ibn Gabirol (ca. 1020—1070), dem Meister der bewundernswerten religiösen Gesänge. Ein elegischer Ton durchzieht seine Dichtung. Nur wenn er zeitweise das schwere Leid vergessen hat, das ihn niedergebeugt hatte, konnte er mit den Fröhlichen fröhlich sein. Sein Scherz erquickte dann, wie uns ein lichter Sonnenstrahl erquickt, der das düstere Gewölk durchbricht. In einer solchen fröhlichen Stunde hat er das bekannte satirische Wasserlied auf einen Mann Namens Mose gedichtet, der ihn zur Tafel geladen, sich aber in bezug auf den seinen Gästen kredenzten Wein filzig benommen hat. Dieses Lied beginnt (nach Geigers Übersetzung) mit der folgenden Strophe:

Es endet der Wein — o qualvolle Pein,
Das Auge tränet — vom Wasser.

Der Siebziger,[1]) der ist voll Jugendfeuer,
Weg treibt ihn der Neunziger[2]) — Ungeheuer.
Nun lasset das Singen!
Das Glas will nicht klingen
Voll Wasser, voll Wasser, voll Wasser.

Ein sonst unbekannter Gelehrter aus unbestimmter Zeit hat dieses Lied in folgender Weise ins Jüdisch-deutsche übersetzt (Handschrift Nr. 171 der Bibliothek des Breslauer Rabbinerseminars, überschrieben הרוזה של מהר"ר זוסלן זלה"ה, mitgeteilt von Neubauer, Israelitische Letterbode, III, 13).

מיין גוטר אלטר שטערקר ווין. וושר וויל דיין מיינשטר זיין.
קיין גיזאנג וויל אין מיין מול הניין, וואל וושר, וואל וושר:
איך הב קיין וויין, דיא אויגן מיין, איך הב קיין וויין.
דיא אויגן מיין, רינן וושר, רינן וושר.
וויא וויל דש ברוט אין מיך גין, מיין גישפייז הט קיין גישמאק מין.
וויל דיא בעכר ור מיר שטין, מיט וושר מיט וושר:
שפילט משה אונ' טרינקט דש מער, דען ווייאר בון מצרים דען שטענקט ער.
אבר אונזר הויזהער. דער שעפט וושר, שעפט וושר, איך הב וכו'
לייכט בין איך גלייך צו דיזר ורישט. אז דער וראש אים וושר אישט.
מיין מול אז ער איז גרישט. מיט גזנג וושר, מיט גיזאנג וושר. איך הב וכו'
נזיר וועלט ער צו זיינם ענד. אז קינט רכב אין זיינם אילענד.
ער אונ זיין הויז גיזינד שעפֵן וושר שעפֵן וושר. איך הב וכו'.

Es mag am Purimfeste gewesen sein, an dem ein frommer Rabbi, dem es versagt war, sich den gebotenen Rausch anzutrinken, wehmütig das alte Weinlied in seiner Sprache des Ghetto angestimmt hat.

Gerne möchte ich von Jehuda ha-Levi (1080—1140), dem zweiten jüdisch-spanischen Dichterfürsten, sprechen, aber seine Dichtungen gewähren mir für meine Abhandlung keine Ausbeute. Er besaß so viel Witz und fröhlichen Humor, so viel Ernst in seinen Lebensbetrachtungen und eine ungewöhnliche Gewandheit, seine Gedanken und Empfindungen in der hebräischen Sprache, wie in einer

[1]) יין, Wein, hat den Zahlenwert siebzig.
[2]) מים, Wasser, hat den Zahlenwert Neunzig.

noch lebenden in abgerundeter Form auszudrücken und seinen Schmerz über Israels Leid auszugießen. Eines aber fehlte ihm in seiner Liebenswürdigkeit zur Satire, die Fähigkeit, über die Fehler anderer in Zorn zu geraten und sie zu verspotten.

Abraham Ibn Esra (1090—1167), der mit den beiden vorhergenannten Dichtern, das glänzende Dreigestirn am Himmel der jüdisch-spanischen Dichtung bildete, war anders geartet. Er war mit seinem scharfen kritischen Geiste und seiner dichterischen Gestaltungskraft der geborene Satiriker. Aber seine Satiren waren zu sehr durch seine verbitterte Stimmung beeinflußt, die in seinen unglücklichen Lebensverhältnissen begründet war. Bekannt sind die folgenden Zeilen eines seiner Gedichte, die ich in der Geigerschen deutschen Übersetzung wiedergebe (Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule. Leipzig 1856).

Ich klopfe an des Fürsten Tor;
»Ist im Begriffe auszureiten«.
Ich komme abends wieder vor;
»Ist eben dran, sich auszukleiden.«
Ich ärmster muß von dannen scheiden
Bleib nach wie vor bei meinen Leiden.

Seinem Ärger über die schlechte Behandlung, die er bei einem Wirte in Mora gefunden hat, verdanken wir die folgenden köstlichen Verse, welche einen Pendant zu dem Gabirol'schen Weinliede bildet (Geiger'sche Übersetzung).

Der Krug
Der ist Trug,
Er ist leer, ohne Wein,
Und der Fisch
Ist kaum auf dem Tisch,
Da ist er schon ganz weg, und der Tisch — ist rein.
Und die Wirtin blind
Samt ihrem Gesind,

Hat kaum noch 'nen Schein,
Und die Leute am Ort,
Sie alle sind fort;
Wer etwa noch dort,
Wird auch nicht viel sein.
Bin ich nicht mehr da,
Dann setz' ich ein A
An den Namen am Ain (עמורה für מורה).

Tiefe Wehmut zieht durch sein Gedicht, das mit dem herben Wort beginnt: נדוד הסיר אוני והבהיל רעיוני, »Meine Kraft ist hin, verwirrt mein Sinn. Die Wanderschaft hat sie entrafft« (Übersetzt von Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter p. 228). In diesem Gedichte wehrte er heftig die Angriffe ab, die einige Gelehrte gegen ihn, als er in Italien weilte, gerichtet hatten. Ibn Esra nannte einen derselben, den Griechen Simei eine Heuschrecke, einen Heuchler, dessen Namen seinem Zahlenwerte nach »Greuel« bedeute (שמעי יוני = שקוץ) und kanzelte einen andern berühmten Talmudgelehrten R. Isaak (b. Malkizedek?) wie einen Schulbuben ab. Das ist keine Satire mehr, sondern ein Pamphlet.

Einen grellen Kontrast zu Ibn Esra bietet sein Zeitgenosse Salomo Ibn Zikbel, ein Verwandter des Dichters Joseph b. Jakob Ibn Sahal aus Cordova, der mit Abraham Ibn Esra korrespondiert hat. Salomo stand dem letzteren vielleicht in der tiefen Erfassung der hebräischen Sprache nach, aber er wandte sie nicht minder geschickt an. Er war kein gelehrter Rabbi, aber ein lebenslustiger Dichter, der Verfasser der köstlichen Makamen, die mit den Worten beginnen: »Ascher b. Jehuda spricht« (Charisi, Tachkemoni 3. Pf.). Ein Teil dieser Makamen, sicherlich der Anfang, wurde vor längerer Zeit ediert (von J. H. Schor, Chaluz 1856, p. 154, v. Kämpf a. a. O. p. 195). Das Gedicht wird mit einer salbungsvollen Ermahnung Tachkemonis eingeleitet, in allem an Gott zu denken

und ihm zum Wohlgefallen zu leben, denn die Tugend findet ihren Entgelt auf Erden und in der andern Welt.

Darauf beginnt die Unterhaltung des Ascher ben Jehuda mit seinen Freunden, deren jeder im fröhlichen Kreise etwas von seinen Erlebnissen zum Besten gab. Ascher, der Held der Dichtung, eröffnet den Reigen mit der Schilderung der Liebesabenteuer seiner Jugend. Er erzählte, wie toll er es getrieben hat, und wie er allen Schürzen nachgelaufen ist, wie er sich einmal in die schöne Dame eines Harems, die er übrigens gar nicht gesehen, sondern deren Liebesbriefchen er gelesen hat, sterblich verliebte. Er schildert die schlauen Mittel, die er angewandt hat, um in das Innere des Harems zu gelangen, ohne jedoch die gesuchte Schöne zu finden, und schließt damit, daß er den Inhaber des Harems, einen häßlichen, gräulichen Greis kennen gelernt hat, mit dem er mehrere Tage und Nächte nach einander zechte und im Weinrausche dessen Tochter heiratete, die wahrscheinlich das getreue Ebenbild ihres Vaters war.

Diese Erzählung, in der Ascher ben Jehuda die Rolle eines Don Juan spielt, ist voller Humor und liest sich mit der Schilderung der verschiedenen komischen Situationen und Verwandlungen der Personen wie eine Geschichte aus „Tausend und eine Nacht". Das Gedicht, so weit es bekannt ist, ist ein Fragment, über dessen Tendenz wir nicht urteilen können, aber nach seiner Anlage scheint es eine Satire auf den Leichtsinn der Jugend zu sein, die in den törichten Liebeständeleien das ideale Ziel verfehlt, nach dem sie streben sollte.

Joseph ben Meier Ibn Sabara, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Barcelona, als Arzt gelebt hat, hat unter anderen Werken auch einen moralisch-satirischen Roman unter dem Titel „Buch der Unterhaltung" verfaßt (ספר שעשועים ediert in לבנון יין", Paris 1866, teilweise übersetzt von A. Sulzbach in seinen „Dichter-

klängen", vgl. Steinschneider, Encyklopädie von Ersch und Gruber Band 31, p. 93). Das genannte Buch, in dem allerlei Fabeln, Gleichnisse, pikante Geschichten, Schwänke und Aussprüche jüdischer, griechischer und arabischer Weisen bunt durcheinander verflochten sind, stellt den folgenden Grundgedanken dar: Der Dichter, von einem Dämon Namens Enan, durch alle Lande geführt, dringt in die Geheimnisse der Menschen ein und lernt die Schlechtigkeit vieler Männer kennen, die nach ihrem äußeren Verhalten als gut gelten, und die Schwächen mancher Frauen, die im allgemeinen wirklich gut sind. Originell ist der Dichter nicht. Wir begegnen in seinem Buche manchen alten Bekannten, so unter anderem der Erzählung von Tobit und der Satire über die Weibertreue. In dieser Satire erzählt er, wie eine Frau, am frischen Grabe ihres Gatten in die tiefste Trauer versunken, einem Ritter, der ihr Schmeicheleien sagte, ihre Hand und ihr Herz schenkte und obendrein die Leiche ihres Gatten dadurch schändete, daß sie auf Verlangen des Ritters sie ausgrub und an den Galgen hing an der Stelle eines Mannes, der kurz vorher gehenkt worden war, und dessen Leiche, die der Ritter hätte hüten sollen, gestohlen worden war.

Dieses Histörchen ist aus dem Oriente nach dem Abendlande gewandert und daselbst in verschiedener Verkleidung aufgetreten (Steinschn. Hebr. Bibliogr. Bd. XIII, p. 77). Es wird in anderer Form unter dem Titel „die Matrone von Ephesus" von dem römischen Satiriker Petronius Arbiter erzählt (66 n. Chr.). Es findet sich auch unter den Fabeln der Marie de France (Wende des 12. und 13. Jahrhunderts) und danach in dem Fabelbuche des Berachja, genannt Crespin, der Punktator, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Frankreich gelebt hat. Parallelen dazu finden sich häufig in der Weltliteratur. Ich erinnere nur, um ein Beispiel anzuführen, wie die Dichter die Weibertreue persiflierten, an

die zweite Szene des ersten Aktes des Shakespearischen Dramas „Richard der Dritte.“ Die Prinzessin Anna wirft sich in der tiefsten Trauer um ihren Gatten und um ihren Schwiegervater Heinrich den Sechsten an der Bahre des letzteren dem Herzog von Gloster, der als der Mörder Beider galt, liebend an den Hals.

Juda ben Isaak Ibn Sabbatai, ein jüngerer Zeitgenosse des vorher genannten und wahrscheinlich ebenfalls Arzt in Barcelona, war ein Meister der Makamen, die er dem arabischen Dichter Hariri (1054—1122) oder vielleicht dem Charisi (s. weiter) nachgeahmt hat. In seiner Schrift „Der Kampf der Weisheit mit dem Reichtum“ schildert er den Wettstreit beider um den Vorrang, der von den Richtern, denen er unterbreitet wurde, durch das Urteil geschlichtet worden ist, daß beide auf einander angewiesen sind und sich daher vertragen sollen (מלחמת החכמה והעשר, ed. Konstant. 1543; vgl. Geiger, Nachgelassene Schriften III, p. 238). Diese Schrift enthält manche satirische Seitenhiebe auf die Reichen, die, auf ihren vergänglichen Besitz hochmütig pochend, die Wissenschaft und damit die idealen Güter nicht nach Gebühr würdigen. An sie sind die folgenden Verse gerichtet, deren witzige Pointe nur in der hebräischen Sprache hervortritt: אם ימות גבר היחיה? ואחרי נמכר גאולה תהיה לו? לא אחד מאחיו יגאלנו, זהב לא יצילנו. וכבא שמשו יניח כל רכושו לאבזרי, ומי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי (vgl. Sabbat 153a. Dukes, Rabb. Blumenlese, p. 50).

Seine Schrift „der Weiberfeind“ die er 1208 im Alter von 20 Jahren in der Form von Makamen verfaßt hat, ist eine spezielle Satire auf die Frauen (מנחת יהודה שונא הנשים, von neuem ediert in טעם זקנים, deutsch übersetzt von L. Stein in der Zeitschrift „Der Freitagabend“, Frankfurt a. M. 1859 und eingehend besprochen von Halberstam in Kobaks Jeschurun VII. hebr. Abt.). Auch in dieser Schrift wird ein Wettstreit zwischen dem starken, männlichen und dem schwachen, weiblichen Geschlechte ge-

schildert. Tachkemoni hatte vor seinem Tode seinen Sohn Serach beschworen, nicht zu heiraten, da die Frauen nichts taugen und durch ihre bösen Tücken den Männern nur Unheil bereiten. Serach, dem Versprechen treu, das er seinem Vater gegeben hat, blieb nicht nur selbst ledig, sondern gründete auch einen Bund von Zölibatären. Die Frauen allesamt verschworen sich gegen ihn und ersannen allerlei Ränke, um sich an ihm zu rächen. Es gelang ihnen, ihm durch eine Schöne den Kopf zu verdrehen und ihn in seinen Grundsätzen wankend zu machen. Serach verliebte sich in das reizende Mädchen, das er gesehen hatte, und schickte sich an, sich mit ihm zu verloben. Bei dem fröhlichen Verlobungsfeste, bei dem er dem Weine stark zugesprochen hatte, wurde ihm ein anderes häßliches Mädchen zugeführt, das, ihm angetraut, zur Xantippe wurde. Der Streit, der in dieser unfreiwilligen Ehe entbrannte, wurde dem Richter unterbreitet, vor dem der Dichter die ganze Geschichte als eine von ihn ersonnene und erdichtete Fiktion bezeichnete. Der versöhnliche Schluß erinnert an den der erstgenannten Schrift. Die Diktion der Dichtung ist außerordentlich schön, aber ihre ganze Anlage ist plump und ihre Tendenz unklar. Die Warnung vor der Ehe war nur ein Scherz, der aber, da er mißdeutet werden konnte, angesichts des innigen jüdischen Familienlebens nicht angebracht war. Die erwähnte Schrift wurde daher vielfach angegriffen.

Ein obskurer Dichter, Chajjim ben Samchun, der selbst an dieser Dichtung ein Plagiat begangen hatte, mit dem er prunkte, beschuldigte den Verfasser des literarischen Diebstahls, indem er behauptete, daß mehrere Verse der Dichtung von Joseph ben Jehuda (Ibn Aknin, gest. 1126, Schüler des Maimondes) aus Aleppo herrühren, die er bei diesem gesehen habe. Jehuda Ibn Sabbatai wies diesem Vorwurfe gegenüber (1228) in einem Epiloge zu seinem Gedichte darauf hin, daß er es

bereits vor 20 Jahren, das ist in seiner Jugend, verfaßt habe, als er von dem genannten Gelehrten in Aleppo noch nichts wußte (טעם זקנים p. 12 und Halberstam a. a. O.). Von dem Angreifer, dem er mit gleicher Münze heimzahlte, sagte er witzig ושנאתי את החיים (Kohelet 2, 17).

Isaak, dessen Persönlichkeit und Heimat sich nicht näher bestimmen lassen, hat bereits 1210 in noch sehr jugendlichem Alter gegen die vorhergenannte Satire eine Schrift in Makamen unter dem Titel „Vorhalle“ oder „Hilfe der Frauen“ verfaßt (עזרת הנשים, ed. von Halberstam a. a. O.). Die Polemik, in der er die angegriffene Schrift nach dem Bibelworte (Jer. 14, 1) „die Sünde Judas“ nennt und den Verfasser, nur um ein witziges Wortspiel anzubringen, verunglimpft, überschreitet stark das Maß des Zulässigen (ויהודה עוד רר v. 3. M. 15, 3. und Hosea 12, 1). Eine solche Polemik ist einfach häßlich.

(Fortsetzung folgt.)

★

Die bibelwissenschaftliche Litteratur der letzten Jahre.

Von **Sigmund Jampel.**

Zweiter Artikel[1]).

Der Panbabylonismus.

Wie einst das alte Palästina, als die Brücke zwischen den beiden weltbeherrschenden Reichen des Altertums stets der Zankapfel dieser beiden rivalisierenden Weltmächte gewesen ist, so ist heute die Bibel, das Geistesprodukt dieses Landes, das streitige Objekt zwischen den beiden alten neu aufgetauchten Kulturen, welche jetzt die ganze religionswissenschaftliche Welt beherrschen, zwischen Babylon nämlich und zwischen Ägypten. Wie in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts Indologen und Persologen, so streiten seit mehr als sechs Dezennien Ägyptologen und Assyriologen um die altisraelitische Überlieferung. Während bis in die siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Ägyptologen die Oberhand hatten, ist in den letzten drei Jahrzehnten die Prärogative der Assyriologie vor ihrer Rivalin dermaßen gestiegen, daß nicht nur die israelitische sondern auch die altägyptische Religion und Kultur in Abhängigkeit von der babylonischen gebracht wurde. Der erste, der den babylonischen Ursprung der altägyptischen Kultur mit Eifer verteidigte, war Hommel. Ihm sind dann noch viele andere gefolgt[2]). Allein einen »Panbabylonismus« im heutigen Sinne und die Schaffung

[1]) Der erste steht im Jahrgang 1907, S. 659.

[2]) Vergl. Hommel, Der babylon. Ursprung der ägyptischen Cultur, 1890.

dieses Ausdruckes selber verdanken wir in erster Linie dem Assyriologen A. Jeremias, auf dessen Seite sich heute fast alle Assyriologen gestellt haben[1]). Aber noch viel nachdrücklicher als die altägyptische Religion und Kultur wird die altisraelitische Überlieferung, unter lauter Zustimmung sämtlicher Assyriologen, als eine Entlehnung aus Babylon hingestellt. Denn während durch die mykenischen, kretenischen und palästinensischen Ausgrabungen der kulturelle Einfluß Ägyptens auf alle Mittelmeerländer schon im grauen Altertum aufs Handgreiflichste gesichert ist und deshalb Ägypten wenigstens die Rolle des Reproduzierens zuerkannt und belassen wird, steht Palästina zu Babylon, um Otto Webers Worte zu gebrauchen, in demselben Verhältnis, wie etwa ein kleines Dorf zu einer großen Residenzstadt.

Unerbittlicher aber als alle Assyriologen und von ihrer Methode wesentlich abweichend, verteidigt der Assyriologe Hugo Winckler nebst seinen Anhängern, zu denen auch der schon genannte verdienstvolle A. Jeremias gehört, die Abhängigkeit der altisraelitischen Kultur und Religion von dem »Panorientalismus«, wie er ihn, lieber als »Panbabylonismus« nennen möchte.

Wie das plötzliche Emporsteigen der altsemitischen Kulturen aus dem Boden Mesopotamiens der blutrünstigen, von entmenschter Selbstzerfleischung geleiteten Rassenpolitik H. St. Chamberlains den Todesstoß versetzt hat, so bedeutet dieser Panbabylonismus oder Panorientalismus die rücksichtsloseste Vernichtung der im vorigen Aufsatz zur Darstellung gelangten Entwicklungstheorie.

Den Wahrheitsgehalt des Panorientalismus auf Grund gesicherten Quellenmaterials in logisch methodischer Weise herauszuschälen, wird die Aufgabe der berufenen Forscher sein. Es sollen daher vorerst nur die Grundgedanken dieser neugewonnenen Anschauung hier erörtert werden[2]).

[1]) Vergl. Jeremias, Im Kampfe um den Alten Orient, I.

[2]) Vgl. Jeremias, ATAO. II, 1906, ferner Monotheistische Strö-

Die Basis, auf welcher der ganze Bau des Panbabylonismus sich aufbaut, ist die durch die ungeahnten und unermeßlichen altorientalischen Kulturschätze gewonnene Grundüberzeugung, daß wir innerhalb der geschichtlichen Zeit, also seit zirka 3500 vor Chr., nur einen Verfall von einer schon früher erklommenen Höhe feststellen können[1]). Dieses System bedeutet einen vollständigen Umsturz der gangbaren Vorstellung von den primitiven Geisteszuständen der orientalischen Kulturmenschheit in einer uns geschichtlich erreichbaren Zeit. Die altbiblische Kultur und Weltanschauung ist also nur aus diesem altorientalischen Geiste heraus zu verstehen und darf nur in diesem Lichte betrachtet werden.

Wie im Mittelalter die islamitische Weltanschauung von den Grenzen Chinas bis zu den Pyrenäen herrschte, so war jene älteste Kultur über den ganzen damals bekannten Erdball verbreitet, und kein Volk der alten Kulturwelt blieb von ihr unberührt. Daher ist auch bei Israel nur zu fragen, wie es sich zu jener Kultur gestellt hat; denn die babylonische Weltanschauung hat vor ihm bestanden. Viele Natiönchen gleich Israel sind gekommen und verschwunden. Folglich kann es keine andere Rolle als diese in seinem Verhältnis zur altorientalischen Kultur gespielt haben[2]). Israel war eine Sekte innerhalb der altbabylonischen Religion wie die Drusen, Mosairier, Assasinen im Mittelalter islamitische Sekten waren; und wie Israel, so haben sich auch die Drusen bis heute als einzige selbständige Sekte erhalten.

mungen; Winckler, H., Ex oriente lux, 1905; Winckler, Mitteil. d. VAG 1906; Winckler, Die Religionsgeschichtler und der geschichtliche Orient, 1906.

[1]) Der Leser wird hier unwillkührlich an die biblische Grundidee der Depravationslehre erinnert.

[2]) Von der in diesem Satze enthaltenen contradictio in adjecto soll später die Rede sein.

Daraus folgt, daß die biblische Religion das israelitische Volk geschaffen hat, aber nicht umgekehrt. Nicht ein nomadisch-israelitischer Stamm hat die biblische Religion geschaffen, sondern, im Gegensatz zu einer in Formen erstarrten Priesterschaft, haben die großen Führer des Volkes aus der altbabylonischen Anschauung heraus die ewigen Rechte und Wahrheiten verkündet und, genau so wie Mohammed, Anhänger um sich gesammelt. Diese Anhänger sind dann zu einem Volke geworden dadurch, daß sie ein Land für sich gewonnen haben.

Aber auch innerhalb des israelitischen Volkes ist die biblische Religion eigentlich nur der Glaube einer Sekte gewesen, einer Sekte freilich, welche Bekenner im ganzen Orient schon lange vor der Entstehung einer spezifisch israelitischen Religion besessen hat.

Das ist der eigentliche Sinn der biblischen Überlieferung, welche Abraham, Josef und Mose zu Stiftern der biblischen Religion macht. Es soll dies bloß den Sinn haben, daß die biblische Religion aus den drei alten Kulturen, aus Babylon — Abraham, aus Ägypten — Josef und aus Südarabien — Moses entstanden sei. Eine spezifisch israelitische Religion im ethnologischen Sinne hat es demnach nie gegeben; denn es ist in Palästina nie etwas Neues entstanden, wovon man im Orient vorher nichts gewußt hätte, und der ganze ethische Ideengehalt der Bibel ist nichts weiter als das Wesen und die Lehre aller altorientalischen Sektenstifter — im Gegensatz zur offiziellen Staatsreligion — gewesen.

Auch im alten Israel war die eigentliche biblische Religion nur eine Lehre der Edlen und Großen, die gegen die Staatsreligion sich auflehnten. Also nicht direkte Entlehnungen aus Babel enthält die Bibel. Der Schöpfungsbericht und das Schöpfungsepos, die biblischen und babylonischen Sündflutepisoden, der Codex Hammurabis und das Bundesbuch und

dgl. sind nicht voneinander abhängig, wie überhaupt keine Anschauung eines altorientalischen Volkes direkt von dem andern entlehnt ist. Sie sind vielmehr alle Zweige eines und desselben Stammes, und dieser heißt »Orientalische Kultur«[1]). Diese ist aber insofern »babylonisch« als ihr Bild in einen astralen Rahmen gefaßt ist. Die astrale Betrachtungsweise aber ist schon im vorgeschichtlichen Babylon entwickelt worden[2]).

Damit ist nun der Wellhausenschen entwicklungstheoretischen Schule jeder Boden entzogen. Von einer Entwickelung von unten nach oben, von einer nomadischen Wüstenreligion zur Bauernreligion und von da zur Gesetzesreligion, wie diese Gruppierung in der evolutionistischen Schule allgemein üblich ist, kann im alten Israel gar nicht mehr die Rede sein, da die biblische Lehre von dem einheitlichen Gotte, nicht sowohl die des israelitischen Volkes ist, als vielmehr diesem von den großen Wortführern Israels, die aber selbst nur ein Glied der großen orientalischen Wahrheitsstreber waren, aufgedrängt worden ist.

Eine jüdische Beduinen- und Bauernreligion ist nur in dem Sinne denkbar, als diese Lehre die der Großen, welche schon 2000 Jahre vor Israel als durchgebildete Wissenschaft den ganzen Orient beherrschte, schlecht verstanden und verdorben hat. Nicht aber kann davon die Rede sein, daß diese Lehre etwa aus den Köpfen der Beduinen und Bauern heraus entstanden wäre.

Wie wenig die biblische Religion eine spezifisch isra-

---

[1]) Am Ende wird nun auch noch die altjüdische, vielleicht doch nicht ganz aus dem Finger gesogene Überlieferung von den altorientalischen Lehrhäusern der vorgeschichtlichen Zeit בית מדרשו של שם ועבר, in denen die Patriarchen Sem und Eber die ewigen Wahrheiten gelehrt haben sollen, zu hohen Ehren kommen.

[2]) Über dieses astrale Moment, vergl. unten.

elitische war, beweist schon die Tatsache, daß die israelitischen Propheten jedesmal auch in denjenigen Staaten und unter denjenigen Völkern wirkten, von denen Israels Geschicke abhängig waren, so Elias in Tyrus, Elisa in Damaskus, Jona in Ninive usw. Die Propheten Israels waren eben nicht Begründer der bibl. Religion, sondern nur deren Wortführer, daher werden die falschen Propheten ebenfalls נביאים genannt, weil sie Wortführer einer anderen Richtung waren. Auch andere Völker hatten ihre Propheten, nur haben wir von ihnen — ist das nicht erstaunlich? — keine Kunde erhalten. Abrahams Herkunft aus Babylon, illustriert die Beziehungen der bibl. Religion zu Babel und nicht diejenigen des israelitischen Volkes. Auch die primitven Verhältnisse und Anschauungen der Araber stellen eine Degradationsstufe dar, aber nicht ihr ursprüngliches Bild.

Wenn im alten Israel Polydämonismus, Polytheismus u. dgl. nachgewiesen wird, so sind diese ebensowenig Rudimente alter Stufen wie die christliche Trinität ein Rudiment des Urchristentums ist. Sondern neben der reinen Lehre bildeten sich grobe Volksanschauungen heraus.

Auch eine Bauernreligion konnte im alten Israel nicht entstehen; denn eine solche ist nur bei einem Volke ohne Städte denkbar, da sonst die Lehre von den Städten nach den Dörfern kommt und nicht umgekehrt. Nun hat aber schon Naram-Sin — anfangs des 3. vorchristlichen Jahrtausends — in Palästina große Städte vorgefunden, welche ihm seine Flotte verstärken konnten, und die keilinschriftliche Korrespondenz, wie sie in Tell-el-Amarna, Tell-Tanach und Tell-Lachiš zu Tage gefördert wurde, beweist zur Genüge, wie sehr schon das vorisraelitische Kanaan von babylonischer Kultur und Zivilisation durchtränkt war; denn die Entwickelung der Schrift eines Volkes durch ein anderes setzt einen überaus regen geistigen Verkehr und einen mächtigen Gedankenaustausch der beiden Völker voraus.

In diese wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnisse Palästinas aber ist Israel durch seine Einwanderung eingetreten. Dadurch wird der Begriff Bauernreligion für das alte Israel durchaus hinfällig.

Auch was in der Wellhausenschen Schule als »Prophetenreligion« gekennzeichnet wird, ist keine Sondererscheinung Israels oder der Bibel. Daß der altisraelitische Monotheismus in Babel zuhause war, bezeugt die biblische Überlieferung selbst, in Abraham, dem Babylonier. Die monotheistische Strömung waltete in Babel nur bei den Erleuchteten vor, aber auch in Israel nur bei den בני הנביאים, während das Volk bis zum Exile durchaus polytheistisch blieb.

Monotheistische Reformbewegungen und Versuche, den Monotheismus zur Staatsreligion zu machen, die aber erfolglos blieben, gab es nicht bloß in Israel, sondern auch in Assur, z. B. zuerst Adad-Neraris und in Ägypten unter Chun-Aten usw.

Der Babylonismus kann jedoch nicht, wie die Entwicklungstheoretiker wollen, erst in der exilischen Zeit in Israel eingedrungen sein; vielmehr war damals umgekehrt der Jhvismus schon eigenartig israelitisch ausgeprägt und stand im Gegensatz zum Babylonismus. Kanaan war vielmehr schon in der vorisraelitischen Zeit ganz und gar vom Panbabylonismus durchtränkt.

III. Ein Vermittlungsversuch.

Wir haben bis jetzt die beiden extremsten, einander diametral zuwiderlaufenden Anschauungen über die biblische Religion kennen gelernt. Während nach der ersteren, der Entwickelungstheorie, die höhere biblische Religion nachisraelitischen, d. h. nachexilischen, Ursprungs ist, ist sie nach dem Panbabylonismus schon in vorisraelitischer Zeit vorhanden gewesen. Um einzusehen, daß der konsequente Wellhausianismus, der sich das vor-

exilische Israel als gegen jeden orientalischen Kultureinfluß abgeschlossen und als dauernd auf der Stufe wilder Beduinen beharrend, vorstellt, eine phantastische Absurdität sei, dazu braucht man wirklich nicht erst ein panbabylonistischer Chauvinist zu sein; denn schon der Tell-el-Amarna-Fund ganz allein ist, wie H. Winckler mit Recht bemerkt, der Tod der Entwicklungstheorie. Daß aber auch der Panbabylonismus, obgleich auf gesicherten zeitgenössischen Dokumenten basierend, durch die völlige Verkennung der qualitativen Eigenart der biblischen Religion seinen babylonischen Günstlingen zuliebe vom geraden Wege weit abgewichen ist, merkt man schon auf den ersten Blick. Eine vernichtende Kritik, wie sie Wellhausen selbst in dem oben (Jahrg. 51, S. 677) zitierten Satze: »warum ist nicht Kamoš von Moab zum Gott der Gerechtigkeit usw. geworden?« an seiner eigenen Lehre rücksichtslos übt, wäre auch seitens der Vertreter des Babylonismus gegen ihre eigene Doktrin am Platze. Auch sie hätten sich fragen müssen: warum denn die israelitische Religion, von einem gleichen Anfang ausgehend, zu einem ganz anderen Ergebnis geführt habe als die babylonische?

Diese allerernsteste Frage sowohl gegen den Panbabylonismus als auch gegen die Entwickelungstheorie erhebend, hat einen der tüchtigsten wie der eifrigsten Schüler Wellhausens — B. Bäntsch — zum gründlichen, selbständigen Nachdenken angeregt, und die Resultate seiner emsigen Nachforschungen haben ihn genötigt, der evolutionistischen Schule, der er von jeher mit inniger Liebe zugetan gewesen, Valet zu sagen[1]).

Betreffs der Entwicklungstheorie gesteht er, daß er einerseits je länger desto mehr den Eindruck gewonnen habe, daß sich bei unserer erweiterten Kenntnis des alten Orients, dessen Religionen er immer mehr schätzen und würdigen gelernt habe, und in denen er weit mehr gefunden habe, als man ihnen

[1]) Bäntsch, B., Altoriental. und israelitischer Monotheismus. 1906.

theologischerseits meist zugesteht, die gegenwärtige Behandlung der isr. Religionsgeschichte, die viel zu einseitig auf dem Entwicklungsgedanken eingestellt sei, in keiner Weise mehr halten läßt. Trotzdem aber hat sich bei ihm andererseits betreffs des Babylonismus der Eindruck nur befestigt, daß die israelitische Religion, trotz manches wertvollen Einschlages aus den übrigen Religionen und trotz ihres wurzelhaften Zusammenhanges mit der höheren religiösen Gedankenwelt innerhalb der altorientalischen Religionen, eine Religion sui generis sei, und daß sie als religiöse Macht immer weit mehr bedeutet habe als alle diese Religionen zusammen. Israel gehört zwar in die altorientalische Kultureinheit als ein organisches Stück hinein. Seine Geschichte, sein kulturelles, geistiges und insbesondere sein literarisches Leben, sein Denken, Fühlen Sinnen und Trachten ist zwar ohne die Berücksichtigung des Kulturzusammenhanges gar nicht zu begreifen. Aber mit seiner Religion hat es sich über diese Kultureinheit hinausgehoben und sich zu ihr sogar in einen höchst merkwürdigen Gegensatz gestellt. Er tritt für die neue und doch wieder alte Anschauung ein, daß in der Religionsstiftung des Moses etwas Grundsätzliches, etwas prinzipiell Neues liege, daß darin etwas, das eine Wende in der Geschichte der Religionen bedeute, enthalten sei, und daß sich mit dem mosaischen Gotte eine höhere umfassendere Vorstellung, als die von einem simplen Volksgotte, wie sie dutzendweise existierten, verbinde.

Bäntsch macht sich darauf gefaßt, daß das von ihm entworfene Bild von der Kritik als ein bedauerlicher Rückschritt, als eine Preisgebung mühevoll errungener Positionen, als ein Beispiel schlimmster Methodelosigkeit, die sich über alle sichern Resultate der Literarkritik leichtfertig hinwegsetzt, verurteilt werden werde. Er ist aber sicher, gewisse

Tatsachen ins Licht gerückt zu haben, die von der Religionsgeschichte in Betracht gezogen werden müssen, und deren vorurteilslose Berücksichtigung eine grundsätzliche Änderung der bisherigen Anschauung bedeutet und vor allem eine wirkliche Erklärung der merkwürdigen Tatsache darbietet, daß gerade der Gott des Sinai der alleinige Gott des Himmels und der Erde geworden ist, ermöglicht.

Er untersucht zu diesem Zwecke das gesamte hierfür in Betracht kommende keilinschriftliche Material und findet, was zuerst die babylonische Volks- und Nationalreligion angeht, daß in all den unzähligen Hymnen, trotz der Herausstreichung des höchsten Gottes, dennoch der krasseste Polytheismus die größte Rolle darin spielt. Denn das höchse Lob dieses höchsten Gottes besteht eben nur darin, daß er der höchste aller Götter ist. Daneben erhält aber jeder Gott dort, wo er die Hegemonie hat, dieselben Attribute und Auszeichnungen, wie der allerhöchste Rivale. Ja selbst der betreffs des geläuterten Gottesbegriffes hervorragendste Hymnus an den Mondgott Sin (Zimmern AO. VII 3, 11) schließt mit den Sätzen »deine geliebte Gemahlin die Göttin Aja, . . . der Held Šamaš, dein geliebter Sohn« usw. Genau so verhält es sich mit dem berühmten Nebo-Hymnus (KAT.^{3}, 182). In allem diesem zweifellos höherem Aufstreben nach der dunkel geahnten Wahrheit liegt keine Spur von wirklicher Reaktion gegen den Polytheismus. Es hat eben in Babylon nicht einen summus deus, sondern viele summi dii, ja in jeder Stadt war schließlich ihr Lokalgott der summus deus. Ein geistesmächtiger Prophet mit monotheistischer Verkündigung hätte in diesen Hymnen Anknüpfungspunkte gefunden. Solche Propheten hat aber weder Babylon noch Assur jemals besessen.

Und was die Religion der »Frommen« in Babylon, deren Erzeugnisse die Bußpsalmen sind, betrifft, so sind

dies allerdings die edelsten Erzeugnisse heidnischer Religiosität. Allein in bezug auf den Gottesbegriff stellen sich in jedem Psalm Dutzende von Göttern und Göttinnen ein, und wenn auch gelegentlich in dem oder jenem Psalm einmal ein »unbekannter Gott« angebetet wird, so geschieht dies, wie alle diesbezüglichen Stellen beweisen, nur darum, weil der Betende in den über ihn gekommenen Leiden die Strafe für ein kultisches Vergehen sieht, oder weil er, da ihm die Sünde unbekannt geblieben ist und er nicht wissen kann, gegen welchen Gott er sich vergangen habe, selbstverständlich den »unbekannten Gott« um Versöhnung bitten muß. Manchmal trägt denn auch ein solcher Psalm die Aufschrift »Gebet an jeden beliebigen Gott.« Auch wenn in manchen Psalmen die Wendung: »Mein Gott« vorkommt, so ist dies nichts weniger als ein Ausdruck des Monotheismus, denn erstens wird in allen diesen Psalmen ihm ausnahmslos die zugehörige Göttin zugesellt, und ferner werden dabei die andern Götter um Fürsprache bei diesem gebeten. Was aber den ethischen Gehalt dieses babylonischen Sündenbewußtseins betrifft, so ist zu bedenken, daß dort immer das Sündengefühl durch die Erfahrung eines äußeren Leides ausgelöst wird und Sündenvergebung nur identisch mit der Wegnahme dieses äußeren Leides ist. Eine solche Religiosität hat nicht das mindeste gemein mit der israelitischen, in der ein Psalmist (73, 25 f.) ausruft »Wen habe ich außer dir im Himmel, und nichts will ich neben dir auf der Erde. Wenn auch mein Leib vergeht, so bleibst du mein ewiges Gut.«

Die babylonische Priesterreligion war ferner eine ausschließliche Astralreligion. Ihr angeblicher Monotheismus ist lediglich räumlicher und zeitlicher Natur. Räumlicher, insofern als der erste der Göttertrias Anu, Bel, Ea manchmal als »Gott« im Allgemeinen bezeichnet wird. Allein erstens heißt er auch dort »Vater der Götter«, und ferner werden Sin und Ninib dieselben Attribute beigelegt, und

es heißt sogar direkt von ihnen, daß sie in dieser Hinsicht Anu gleichen. Zeitlicher Natur aber insofern, als die babylonischen Kalendarären nach den Tierkreisbildern eingeteilt waren, und als, da jedem Tierkreisbild ein Gott entsprach, während der ganzen Zeit, in der die Sonne im diesem Bilde emporstieg, der diesem Bilde entsprechende Gott als summus deus galt. So z. B. war Sin = Zwillingsbild der summus deus während des Zwillingszeitalters, ebenso Marduk während des Stierzeitalters, und da schon in den ersten Jahrhunderten des Stierzeitalters Babel, die Stadt Marduks, die Hegemonie über ganz Mesopotamien bekam, so haben die babylonischen Priester, deren ganze Religionswissenschaft ausschließlich Astrologie war, die allumfassende Göttlichkeit Marduks als neuen klaren Beweis für die Wahrheit ihrer Lehre umso nachdrücklicher betont. Aus ähnlicher Astralspekulation bestand auch die ägyptische Religionswissenschaft, soweit sie, wie z. B. unter Chun-Aten, dem Monotheismus sich zu nähern suchte.

Wie glänzend hebt sich dagegen von diesen unpersönlichen, hinter dem Astralen, als Gelehrtengeheimnisse, versteckten monotheistischen Spekulationen, das israelitische klare und lebendige monotheistische Bekenntnis ab, welches der Kardinalpunkt der ganzen Religion und die grundlegendste Wahrheit, ja das tägliche Brod für das gesamte israelitische Volk war.

Der babylonische Monotheismus war ein unbewußter, für die babylonische Religion ganz unwichtiger, den Polytheismus nicht nur nicht ausschließender, sondern vielmehr ihn voraussetzender und einschließender, weil eben die Götter astral waren und darum auch die Nebengötter als Teilerscheinungen reichliche Verehrung verdienten. Der israelitische Monotheismus dagegen war eine bewußte grundsätzliche Überwindung des Polytheismus, ein mächtiges, kräftiges, lebendiges Prinzip, das gegen den Polytheismus, als etwas Heidnisches, mit elementarer Gewalt reagierte und

daher einen Kampf auf Tod und Leben gegen den Polytheismus führte.

In Babel sollen die Unwissenden den Monotheismus gar nicht haben. In Israel dagegen waren die Begriffe Polytheist und Nichtisraelit völlig identisch. Der babylonische Astralgott hatte nichts gemein mit Herzensfrömmigkeit; er konnte dem nach Gott sich sehnenden Gemüte nicht nähertreten. Der israelitische Gott dagegen weilt nicht in, sondern über den Sternen und tritt zu jedem Einzelnen in ein nahes Verhältnis. Endlich waren die babylonischen Götter, weil astral, als hinter den Naturkräften stehend, in der Gesetzmäßigkeit der Sterne sich offenbarend vorgestellt, daher konnten sie denn auch keine ethischen Mächte werden. Israels Gott dagegen war eine rein geistige, unabhängige, im Kerne seines Wesens ethische Persönlichkeit, eine Verkörperung des sittlichen Gedankens. Daher herrschte nur in seiner Mitte »ethischer Monotheismus«.

Angesichts der diametralen Grundverschiedenheit dieser beiden Gottesvostellungen betont Bäntsch mit Recht die Lächerlichkeit der Babel-Bibel-Rufer, welche einen historischen Zusammenhang zwischen israelitischem und babylonischem Monotheismus behaupten. Im besten Falle könnte von einer Fort- oder Umbildung durch Moses die Rede sein; einen solchen Zusammenhang gibt Bäntsch im beschränkten Maße auch zu und meint, die jüdiscbe Tradition lehre dies in erster Linie, indem sie Abraham von Babel herleitet, ihn zwar zum Monotheisten stempelt, aber ihn nur einen abstrakten Elohim, einen אל שדי, aber nicht den spezifisch-jüdischen, mosaischen Gott verehren läßt. Abrahams Beziehungen zu den beiden Kultstätten des obersten orientalischen Mondgottes Sin, Ur Kasdim und Haran, beweisen nach Bäntsch, daß Abraham eine Art des babylonischen Monotheismus kannte, der mit dem kananäischen El eljon des Malkizedek und mit dem אל אלני = אל אלהים

des אחי עמי von Thaanach identisch war. Diesen Sinkultus, der in den kananäischen Gegenden heimisch war — daher der Berg Sinai, die Wüste Sin u. dgl., vergl auch den midianitisch-minäischen ירח = סהר = שהרן und סין und den babylonischen Nebokultus am הר נבוא — hätten die Israeliten der Wüste mit dem kenitischen IHW identifiziert. Spuren davon finden sich in den althebräischen Mondfesten wie חודש ושבת und פסח וסוכות = Vollmondfesten, und diesen religiösen Zustand habe Moses, der wahrscheinlich auch von der monotheistischen Reformbestrebung Chun-Atens in Ägypten — zirka 1400 — nicht unberührt geblieben ist, bei den hebräischen Stämmen vorgefunden.

Bäntsch sagt weiter (12): »Aber wenn wir nun auch alle die Kulturbeziehungen, in denen Moses gestanden hat oder doch gestanden haben könnte, in Rechnung ziehen und ihm selbst eine Kenntnis ägyptischer Spekulation zutrauen dürfen, so wird damit das Werk seiner Religionsstiftung noch nicht im mindesten erklärt. Das alles könnte uns nur beweisen, daß er über die niedrigsten Vorstellungen von der Gottheit längst hinaus gewachsen und im Besitze einer konzentrierten, ans Monotheistische streifenden Gottesvorstellung gewesen ist, aber es könnte uns nicht begreiflich machen, daß er nun gerade ein Religionsstifter geworden ist. Denn nicht Wissen und Kenntnisse, und wären es die allerhöchsten, machen zum Religionsstifter, sondern dazu gehört immer ein inneres Erlebnis, ein intensives Ergriffenwerden von der Gottheit, eine heilige Stunde innerster Berührung mit einer transzendenten Welt, in der das Göttliche dem Menschen persönlich nahe tritt, und in der er sich der Berufung bewußt wird, den Gott zu verkünden, den er innerlich erlebt hat.«

Es genügt nicht die Annahme, daß Moses den Hebräerstämmen in dem IHW einen mächtigen Gott versprach, der mit ihnen Großes vorhabe; denn auch alle andern Völker hielten ihre Götter für die mächtigsten.

Eine einfache Begeisterung für einen gewöhnlichen Volksgott wäre nicht für die Dauer und am allerwenigsten geeignet gewesen, eine Religion darauf zu begründen ; und wenn selbst bedeutende Ereignisse diesen Enthusiasmus noch so kräftig erhöht hätten, so hätte doch von der bloßen Erinnerung an geschichtliche Tatsachen allein, und mögen sie noch so bedeutend sein, die Religion noch nicht existieren können. Was der Religion Israels die Kraft siegreicher Behauptung für alle Ewigkeit allen Hemmnissen gegenüber verleiht, kann nur ein über alle Geschichte hinaus gelegener, von allen geschichtlichen Wechselfällen und Zufälligkeiten unberührbarer, starker prinzipieller Gedanke sein, und nur eine solche prinzipiell neue Erkenntnis muß es bei Moses gewesen sein, da sie stark genug gewesen ist, eine neue Religion, die einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit bedeutet, zu schaffen und Jahrhunderte hinaus, bis zu den Propheten, zu tragen.

Diese absolut neue Erkenntnis aber zeigt sich durch die ganze Geschichte der israelitischen vorprophetischen Religion hauptsächlich in der unerschütterlichen Tendenz, sich aus der Analogie mit den altorientalischen Natur- und Astralreligionen herauszuheben und sich zu ihnen in einen scharfen Gegensatz zu stellen. Das kann aber nicht etwa in der Anlage des israelitischen Volkes gelegen haben, denn umgekehrt zeigte es stets die Neigung, den IHW mit den andern Göttern auf gleiche Linie zu stellen. Diese Tendenz kann aber auch nicht später als Nebensache dazu gekommen sein, sondern sie kann nur von einer großen, starken, mächtigen, religiösen Persönlichkeit, die auch sonst Spuren in der Geschichte hinterlassen haben muß, hineingelegt worden sein. Eine solche imponierende Persönlichkeit ist uns aber in der vorprophetischen Zeit außer Moses nicht bekannt.

Der babyl. Monotheismus ebenso wie der El eljon des Malkizedek und der אל אלני des אחי עמי und der gleich-

zeitige solare Monotheismus des Chun-Aten, welche Moses vorgefunden hat, waren ausschließlich astraler Natur. »Für Moses aber waren die religiös-sittlichen Beziehungen zwischen der Gottheit und ihren Verehrern und das Wirken dieser Gottheit in der Geschichte in einer solchen Weise in den Vordergrund getreten, die die Loslösung der Gottheit aus dem astralen System und aus der Verflechtung mit dem Natursein bedeuten mußte. D. h. der Gott, den Moses innerlich erlebt hatte, war eine lebendige, mächtige, sittliche Persönlichkeit, die über das Naturgeschehen hinausgehoben war, kein Sonnengott mehr, sondern ein Gott über den Sternen, keine personifizierte Naturkraft mehr, sondern ein Gott, der über der Natur und den Elementen als ihr Herr und Meister stand«.

Nur so erklärt sich die absolute Bildlosigkeit IHWs, wie sie durch die neuen Ausgrabungen in Palästina umso auffälliger erscheint. Nur so erklärt sich der Mangel an Doppelgeschlechtlichkeit IHWs, den sonst kein orientalischer Gott kennt. Nur so erklärt sich die Abwesenheit aller Mythologie bei IHW. Nur bei solcher Gottesauffassung konnte eine so kräftige Ethik wie sie keine Religion des Altertums kennt und gekannt hat, entstehen und in dauernder Geltung bleiben.

(Fortsetzung folgt.)

Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes.

Von V. Aptowitzer.

Mit Z. Frankels »gerichtlichem Beweis nach mosaisch-talmudischem Recht« ist das talmudische Recht in die Wissenschaft eingeführt worden. Das mosaische Recht hat schon früher in J. D. Michaelis einen vorzüglichen Darsteller und Erklärer gefunden. Auf Frankels gerichtlichen Beweis folgten Saalschütz' »Das mosaische Recht, nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestimmungen« und die Arbeiten Löws, Fassels, Duschaks, Blochs und anderer Forscher, teils Darstellungen des gesamten talmudischen oder mosaisch-talmudischen Rechts, teils Bearbeitungen einzelner Teile dieses weiten Gebietes. Der wissenschaftlichen Welt ist also seit Jahrzehnten das Vertrautwerden mit den Grundzügen des mosaisch-talmudischen Rechtes möglich, auch ohne das »weite Meer des Talmuds« durchforschen zu müssen. Und doch hat diejenige Wissenschaft, welche von der Kenntnis des talmudischen Rechtes den größten Nutzen ziehen könnte, die rechtsvergleichende Wissenschaft, von einzelnen gelegentlichen Hinweisen abgesehen, das Talmudrecht bis jetzt nicht in den Bereich ihrer Forschung gezogen.

Die Schuld daran trägt aber nicht die rechtsvergleichende und rechtshistorische Wissenschaft allein sondern auch die Beschaffenheit der bisherigen Literatur über

das mosaisch-talmudische Recht. Selbst die Meisterwerke dieser Literatur sind trotz ihrer Vorzüglichkeit an sich deshalb für die rechtsgeschichtliche Wissenschaft von geringerer Brauchbarkeit, weil sie mehr das Einzelne, als das Allgemeine behandeln, nicht so sehr das talmudische Recht, als vielmehr die talmudischen Rechtsbestimmungen darstellen; weil sie — größtenteils — es unterlassen, das Besondere auf das Allgemeine zurückzuführen, aus den einzelnen Bestimmungen das Prinzip, aus den einzelnen Satzungen das gemeinsame Grundgesetz abzuleiten und präzise zu formulieren.

Die rechtshistorische Wissenschaft wird daher eine Neubearbeitung des talmudischen Rechtes nach den Prinzipien der modernen Rechtswissenschaft freudig begrüßen.

Eine solche Neubearbeitung des Talmudrechtes liegt nun vor in Josef Kohlers, des bekannten Berliner Rechtslehrers, Darstellung des talmudischen Rechtes, in A. Goldschmidts »wissenschaftlicher Sektion des Babylonischen Talmuds«[1]). Über die Veranlassung zu dieser seiner Arbeit berichtet Kohler:

»Der Aufforderung des Herausgebers und Übersetzers des vorliegenden Werkes, eine juristische Darstellung des im Talmud enthaltenen Rechtsstoffes nach den Grundsätzen der heutigen Wissenschaft zu geben, komme ich mit Vergnügen nach, da es sich um ein ebenso geschichtlich interessantes als juristisch bedeutsames Werk des menschlichen Geistes handelt, und die vergleichende Rechtswissenschaft ohne genaue Kenntnis dieses Rechtes eine mächtige Lücke böte.«

Daß Kohlers Darstellung des talmudischen Rechts, was die wissenschaftliche Methode betrifft, eine bedeutende Leistung ist, ist ja vorauszusetzen. Es ist daher überflüssig, die Vorzüge des Kohlerschen Buches im Einzelnen her-

[1]) Sonderabruck, 56. S. gr. 4; auch in der »Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft«, XX, 2. Heft.

vorzuheben; nur das eine sei gesagt: Kohlers Buch wird auch von den Kennern des talmudischen Rechtes aus der Urquelle nicht ohne Gewinn benützt werden.

Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes ist aber nicht frei von Mängeln, die zum Teil vom Verfasser selbst hervorgehoben werden. In den bisherigen Bearbeitungen überwiegt das Konkrete. Kohler geht im Abstrahieren zu weit. Die früheren Darsteller waren Talmudisten und zu wenig Juristen, Kohler ist nur Jurist und zu wenig Talmudist.

Daher konnte Kohler sich entschließen, seine Darstellung auf den babylonischen Talmud zu beschränken und das ganze übrige talmudische Schrifttum links liegen zu lassen. Wenn Kohler dafür eine Erklärung schuldig zu sein glaubt, daß er das spätere rabbinische Recht nicht aufgenommen hat, so erblicken wir gerade in dieser Unterlassung einen Vorzug, ja eine unerläßliche Bedingung für eine Darstellung des talmudischen Rechtes. Denn die ausgezeichneten Arbeiten Fassels und Duschaks sind nur deshalb für die rechtsvergleichende Wissenschaft unbrauchbar, weil sie spätrabbinisches Recht enthalten[1]). Aber die talmudische Literatur: Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifre und der jerusalemische Talmud können für eine Darstellung des talmudischen Rechtes nicht ohne Schaden vernachlässigt werden. Diese Werke enthalten nicht bloß neues Rechtsmaterial, das im babylonischen Talmud nicht vorkommt, sondern tragen auch viel zum Verständnis des letzteren bei. Und selbst der babylonische Talmud ist nicht ganz berücksichtigt worden, weil er noch nicht vollständig übersetzt ist und Kohler »eine solche Kenntnis der Sprache,

[1]) Es werden daher aus diesen und ähnlichen Arbeiten Rechtsbestimmungen als talmudische angeführt, die in Wirklichkeit den späten und spätesten Dezisoren angehören. Vgl. D. H. Müller, Semitica II, S. 25 und Anm. 3; Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht, S. 1, 20.

wie sie zur Lesung des Urtextes nötig wäre«, nicht zu besitzen behauptet[1]).

Dazu kommt eine Anzahl einzelner Mißverständnisse. Es werden zuweilen Ansichten einzelner Lehrer hervorgehoben, ohne daß die gegenteilige, rezipierte Ansicht der Mehrheit auch nur miterwähnt wird. In anderen Fällen beruhen die Angaben auf einer irrigen Auffassung der betreffenden Talmudstellen, wofür freilich nicht immer der Verfasser verantworlich ist, da er der Übersetzung folgt.

Bedenkt man aber, welche Schwierigkeiten ein Nichttalmudist bei der Behandlung talmudischer Stoffe und besonders bei einer Bearbeitung des talmudischen Rechtes zu überwinden hat, so wird man in Rücksicht auf die Größe der Gesamtleistung die einzelnen Mängel nicht allzu hoch anschlagen dürfen.

»Gleichwohl« — schreibt Kohler als Erklärung, warum er nicht die vollständige Übersetzung des Talmuds abgewartet — »glaubte ich mich der Aufgabe unterziehen zu müssen und habe so viel wie möglich versucht, den Gedankengängen der Amoräer nachzugehen und sie in die Ideenwelt unseres Rechtssystems umzusetzen. Wenn mir dabei einzelne Mißverständnisse zur Last fallen, so haben diese keine Bedeutung gegenüber dem großen Ergebnis, ein so wichtiges Kulturrecht in den Bereich der heutigen rechtsvergleichenden Wissenschaft gezogen zu haben.«

Dies muß rückhaltlos anerkannt werden. Aber gerade deshalb, weil Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes wegen der eigenen Bedeutung und der Autorität des Verfassers bestimmt ist, in der rechtsvergleichenden Wissenschaft eine maßgebende Quelle zu werden, ist es im Interesse der Wissenschaft geboten, die einzelnen Mißverständnisse zu berichtigen. Was der Zweck dieses Aufsatzes ist.

[1]) »Ich muß die Darstellung des Familienrechtes bis nach Erscheinen jener Teile verschieben,« sagt Kohler.

In den Stellen aus Kohlers Buch sind die Sperrungen sämtlich von mir gemacht.

Das biblisch-talmudische Recht unterscheidet vier Arten von falschem Eid. 1. Der eigentliche falsche Eid: Abschwören einer Tat, Unterlassung einer Handlung, zu der man sich durch Schwur verpflichtet. (Verletzung des assertorischen- und Versprechungseides.) 2. Der nichtige (unnütze) Eid, der darin besteht, daß a) jemand das Gegenteil einer offenndigen, jedermann bekannten Tatsache oder diese selbst hwört, b) daß jemand sich durch Schwur zu einer Hand- verpflichtet, die entweder infolge der Naturgesetze usführbar oder von der Thora verboten ist. 3. Der positeneid, Abschwören eines Depositums. 4. Der Zeugen-1, d. h. wenn Zeugen die Kenntnis von Tatsachen abschwören, die das Interesse eines dritten fördern können.

Depositen- und Zeugeneid unterscheiden sich von dem falschen und dem nichtigen Eid dadurch, daß bei dem ersteren auch im Falle der bewußten Übertretung das vorgeschriebene Sühnopfer dargebracht wird, was bei den letzteren — wie überhaupt bei bewußter Übertretung eines Verbotes — nicht der Fall ist. Diese Ausnahmestellung des Depositen- und Zeugeneides ist von dem Eintreffen gewisser Umstände und Bedingungen abhängig; fehlen diese, so entfallen auch die Folgen des falschen Depositen- und Zeugeneides[1]). Straflos sind aber der Depositar und die Zeugen auch in diesem Falle nicht, sondern sie werden mit der auf falschen Eid, als Übertretung eines Verbotes, gesetzten Strafe der Geißelung bestraft[2]).

---

[1]) Vgl. Schebuoth 19b f., 25a, 29a, 30a f., 36b f. In zusammenhängender Darstellung bei Maimonides, Mischneh-Thora, Schebuoth I.

[2]) Bezüglich des Depositeneides vgl. Schebuoth 49b. Die gegenteilige Ansicht Samuels kann nach dem Kanon: »in Kontroversen zwischen Rab und Samuel, religiöse Fragen betreffend, ist die Ansicht

Diese Tatsache und das Exzeptionelle des Depositen- und Zeugeneides kennt nun Kohler nicht, und er nimmt an, daß nach talmudischem Recht in diesen Fällen gänzliche Straflosigkeit eintritt. Daher glaubt er folgendes schreiben zu dürfen:

»Es werden Beispiele herangezogen, die nicht aus dem gesunden Leben stammen, sondern oft die Ausgeburt eines die größten Sonderlichkeiten absuchenden Geistes sind, so daß eine gewisse Freude des Scharfsinns darin besteht, möglichst zu Ergebnissen zu gelangen, die dem Verstande des Lebens wenig annehmbar sind und durch ihre Kühnheit und Fremdartigkeit verblüffen.

Ein Beispiel ist die Erörterung über die Bestrafung des falschen Zeugnisses. Das falsche Zeugnis besteht darin, daß jemand beschwört, von einer Sache nichts zu wissen, es wird bestraft, wenn das richtige Zeugnis von juristischer Wirksamkeit gewesen wäre, und dazu gehört regelmäßig die Aussage zweier Zeugen. Wie nun, wenn solche zwei Zeugen eidlich falsch erklären, nichts zu wissen? — Man sollte annehmen, daß dann beide wegen Meineids zu bestrafen sind. Die Rechtslehrer des Talmud aber nehmen dies nur in dem Falle an, wenn beide ihre Erklärung gleichzeitig abgegeben haben oder wenigstens in solcher Zeitnähe, daß der Satz des zweiten begann, bevor der Satz des ersten vollendet war; denn, sagen sie, wenn der eine Zeuge die Sache abgeschworen hat, so bleibt nur noch der andere

---

Rabs normgebend« (Niddah 24 b, Bechoroth 49 b), »für die Praxis nicht in Betracht kommen. Daß der Talmud die Ansicht Rabs rezipiert, zeigt sich auch äußerlich darin, daß die betreffende Debatte und zugleich der ganze Traktat Schebuoth mit einem der Ansicht Rabs entsprechenden Ausspruch R. Eleasars abgeschlossen wird. Was nun beim Depositeneid der Fall ist, gilt selbstverständlich auch von dem in bezug auf Grundbedingung und Folgen gleichen Zeugeneid, was übrigens Schebuoth 25 b ausdrücklich gesagt wird: איתא לשבועה בעולם, vgl. Raschi und auch die vorhergehende Erörterung.

übrig, und da der zweite Zeuge ohne den ersten nichts wirken konnte, so ist mithin seine Erklärung ohne Bedeutung und daher sein Eid straflos.«

In demselben Zusammenhange führt Kohler weiter aus:

»In gewissen Fällen, so wenn es sich um Geld handelt, kann auch ein einzelner Zeuge wesentlich sein, indem auf Grund dieses Zeugnisses der Kläger zum Eid zugelassen wird. Daher ist hier bereits der eine Zeuge, wenn er das Zeugnis abschwört, zu bestrafen, vorausgesetzt, daß der Kläger in der Lage gewesen wäre, zu schwören, usw. Vgl. Scheb. S. 713 ff. 741.«

Diese Ausführung ist doppelt unrichtig. 1. Der biblisch-talmudische Eid ist, mit Ausnahme von einigen besonderen Fällen, wo die Umstände der Behauptung des Klägers eine größere Wahrscheinlichkeit verleihen, Reinigungseid, den der Beklagte schwört[1]). Das kennt auch Kohler an einer anderen Stelle seines Buches[2]). 2. Die Haupt- und Grundbedingung für den Zeugeneid ist die Forderung, daß durch die Verweigerung der Aussage einem dritten ein Geldschaden zugefügt wird[3]). Die Aussage eines einzelnen Zeugen ist im Zivilprozeß nur insofern von Bedeutung, als durch sie dem Beklagten der Reinigungseid auferlegt wird, was auf die bloße Verdächtigung des Klägers hin nicht geschieht. Hat nun ein einzelner Zeuge seine Aussage abgeschworen, so hat er dadurch dem Kläger nicht sicher einen Geldschaden verursacht, da der Beklagte den Reinigungseid hätte leisten können. Und selbst in dem Falle, wo der Beklagte wegen Verdächtigseins zum Eide nicht zugelassen, in welchem Falle der Eid dem Kläger zuerkannt wird, ent-

[1]) Mischnah Schebuoth 44b: כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין.

[2]) S. 49.

[3]) Schebuoth 33b: תנו רבנן מנין שאין הכתוב מדבר אלא בתביעת ממון ר' אליעזר אומר נאמר כאן (Lev. V, 1 f.) אואין (או . . . אם) ונאמר להלן (das. 20 f.) אואין מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון. Vgl. das. 33a, 34a, 35a.

steht durch die Verweigerung der Aussage eines einzelnen Zeugen noch immer kein sicherer Schaden, da der Kläger möglicherweise nicht geschworen hätte, auch wenn die Aussage des Zeugen erfolgt wäre[1]). Nur in dem Falle, wo beide prozeßführende Parteien, Beklagter und Kläger, wegen Verdächtigseins zum Schwur nicht zugelassen werden, wo daher der Beklagte auf die Aussage eines einzelnen Zeugen hin zum Zahlen verurteilt wird, hat ein einzelner Zeuge, der sein Zeugnis abschwört, die Folgen des Zeugeneides zu tragen[2]). In allen anderen Fällen wird er für die Verletzung des allgemeinen Verbotes des Falschschwörens mit Geißelung bestraft. Von Straflosigkeit kann auch hier nicht die Rede sein.

»Der Talmud — schreibt Kohler — ist viel verlästert und anderseits wieder in den Himmel gehoben worden; der Forscher wird weder dem einen, noch dem andern zustimmen«[3]). In der Tat muß es anerkannt werden, daß Kohler in der Einleitung und in dem Abschnitt »Allgemeine Würdigung« sich im allgemeinen bestrebt, dem Talmud gerecht zu werden. Den Kapiteln »Äußerlichkeiten«, »Seltsamkeiten« und »Kleinigkeitsscholastik« werden die Kapitel »Scharfsinnige Züge« und »Erhabene Züge« gegenübergestellt.

Umso auffallender und bedauerlicher ist es nun, daß der Verfasser gerade in einem sehr wichtigen Punkte, der nicht bloß das talmudische Recht, sondern das Judentum überhaupt betrifft, diesen Weg der »ausgleichenden Gerechtigkeit« verlassen und das Kapitel »Nationale Abgeschlossenheit« geschrieben hat, in dem unter Berufung auf einzelne Rechtsbestimmungen und gelegentliche

---

[1]) Schebuoth 32b: מי (der Zeuge zum Gläubiger) ולימא ליה ייתי דמשתבעת.

[2]) ibid.: אלא בגון ששניהם חשודין, דאמר מר חזרה שבועה למחוייב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם.

[3]) S. 2.

Äußerungen einzelner die geläufige These von der nationalen Ausschließlichkeit des Judentums wiederholt wird, wobei allerdings das Bestreben sich zeigt, das Gehässige dieser Behauptung zu mildern, indem — was speziell das Rechtsgebiet betrifft — gesagt wird:

»Im übrigen ist die Erscheinung, daß man den Fremden als mehr oder minder rechtlos ansieht, eine ursprüngliche Anschauung der ganzen Menschheit: sie findet sich im Altertum und reicht noch bis ins Mittelalter, ja bis in die Gegenwart, so daß es völlig ungerecht ist, derartige Entwicklungsstufen des jüdischen Rechtes als etwas Auffallendes oder Außergewöhnliches oder Eigenartiges zu erklären. Nur eine ganz ungeschichtliche Auffassung kann daran Anstoß nehmen, und wenn die Juden den Heiden Verlorenes nicht wiedergaben, so handelten die Heiden gegenüber den Juden ebenso.«

Recht löblich. Aber milde Beurteilung ist ein ungenügender Ersatz für Gerechtigkeit. Den einzelnen Rechtsbeschränkungen gegenüber hätte auf die Reihe von Gesetzen hingewiesen werden müssen, in denen der Fremde, der Nichtjude, dem Juden völlig gleichgestellt, ja sogar vor ihm bevorzugt wird. Dem Kapitel »Nationale Abgeschlossenheit« hätte ein anderes folgen müssen mit der Überschrift »Universalismus« oder »Universalistische Züge«. Denn den exklusiv lautenden Äußerungen stehen in weit größerer Anzahl andere gegenüber, in denen die universalistische Anschauung der Talmudlehrer in hervorragender Weise zum Ausdruck kommt[1]). Wir wollen nur ein Beispiel herausgreifen: dem seit jeher ins Treffen geführten, auch von Kohler als erstes Beispiel zitierten Ausspruch R. Simon b. Jochais »ihr heißt Menschen, die weltlichen Völker aber heißen nicht Menschen«, steht folgende Ausführung R.

[1]) Vgl. darüber Zunz, z. Gesch. u. Lit., S. 377. 381 ff. und Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 66 ff. Güdemann führt nur einige Beispiele an.

Meirs entgegen: »Woraus geht hervor, daß sogar ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, einem Hohenpriester gleich zu achten ist? Es heißt: »Bewahret meine Satzungen und Rechte, die der Mensch tue, daß er lebe durch sie, ich bin der Ewige«[1]). Ebenso: »Das ist die Lehre des Menschen, der Herr, der Ewige.« Es wird nicht gesagt: Das ist die Lehre der Priester, Leviten und Israeliten, sondern: Das ist die Lehre des Menschen. Desgleichen steht geschrieben: »Tuet auf die Pforten, daß einziehe das gerechte Volk, das bewahret die Treue«. Daß Priester, Leviten und Israeliten einziehen sollen, wird nicht gesagt, sondern das gerechte Volk usw. Ferner: »Dies ist die Pforte des Ewigen, Gerechte treten da ein«. Nicht von Priestern, Leviten und Israeliten ist die Rede, sondern von Gerechten. Ebenso: »Jauchzet, Gerechte, in dem Ewigen«. Es wird nicht gesagt: »Jauchzet, ihr Priester, Leviten und Israeliten«, sondern »Jauchzet, Gerechte, in dem Ewigen«. Endlich heißt es: »Erweise Gutes, Ewiger, den Guten und Redlichen in ihren Herzen. Nicht den Priestern, Leviten und Israeliten wird Gott gebeten, Gutes zu erweisen, sondern den Guten und Redlichen in ihren Herzen«[2]).

Das erscheint geradezu als ein mit aller Entschiedenheit vorgebrachter Protest gegen die Äußerung R. S. b. Jochais.

Auf eine Erklärung dieser Äußerung wollen wir hier nicht eingehen, es darf aber der Wortlaut des Satzes, wie ihn Kohler nach der Goldschmidtschen Ausgabe zitiert, nicht ungeprüft bleiben: »ihr heißt Menschen, die weltlichen Völker aber heißen nicht Menschen, sondern Tiere«. Zunächst ist zu konstatieren, daß in den Ausgaben und in der Münchener Handschrift[3]) die Worte »sondern Tiere«

[1]) Baba kamma 38a, Abodah sara 3a, Sanhedr. 59a, Sifra zu Lev. XVIII, 5.

[2]) Sifra a. a. O.

[3]) Inbezug auf die Münchener Handschrift bemerkt dies Kohler selbst nachträglich in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XX, Heft 2.

nicht stehen und daß sie in der Hauptstelle, Jebamoth 61a, woher der Satz in Baba Mezia zitiert ist, auch in der ed. princeps, Ven. 1521, fehlen. Es könnte auch eine große Anzahl Sekundärquellen namhaft gemacht werden, in denen der Satz R. Simon b. Jochais ohne die Worte »sondern Tiere« angeführt wird. Es ist aber überflüssig Textzeugen anzurufen, wo ein stringenter Beweis vorhanden ist, daß diese Worte unmöglich in dem fraglichen Satze stehen können.

In der Stelle Jebamoth 61a, der Quelle des fraglichen Satzes, wird gegen diesen eingewendet, daß die Midjaniter und die Bewohner Ninives, also Götzendiener, in Num. und im Buche Jonah zweimal Menschen genannt werden, und darauf erwidert: wegen Tiere[1]). Das kann doch wohl nichts anderes heißen als, wie Raschi erklärt: im Gegensatz zu Tieren, die in den angezogenen Bibelstellen erwähnt werden, heißen die Götzendiener Menschen[2]). Daß in diesem Zusammenhang unmöglich stehen kann: die Götzendiener heißen nicht Menschen, »sondern Tiere«, ist ohne jede Erörterung evident. Es ist nun gleichgiltig, ob die Worte »sondern Tiere« in der ed. pr. B. Mezia 114a oder in irgend einem anderen Text stehen oder nicht; daß sie im Talmudtext nicht ursprünglich sind, ist sicher. Stehen die Worte in irgend einem Text, so sind sie eben aus der Randglosse eines Lesers hineingekommen.

»Das Gefühl des auserwählten Volkes bricht mitunter stark hervor« — schreibt Kohler. Dafür werden außer der erwähnten Äußerung R. Simon b. Jochais noch zwei andere Belege angeführt, von denen der eine folgendermaßen lautet:

[1]) מתיבי נפש אדם ששה עשר אלף (Num. XXXI, 40), משום בהמה. אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה (Jona IV, 11) משום בהמה.

[2]) תשני הא דקרי להו אדם, משום דבעי למיכתב בהמה גבייהו כדכתיב (Num. XXXI, 39) וגבי בהמה מיקרי אדם אבל אדם החמורים ובקר סתמא לא מיקרי.

»Nach Baba mezia S. 895 gelten alle Israeliten als Fürstenkinder.«

Dieses Beispiel ist nicht glücklich gewählt. Im Zusammenhange betrachtet, erweist sich dieser so arg chauvinistisch klingende Satz als recht harmlos. Der Ursprung dieses Satzes ist die Mischnah Sabbath 111 a:

»Königssöhne dürfen am Sabbath ihre Wunden mit Rosenöl bestreichen, weil es ihre Gewohnheit ist, auch an Wochentagen ihren Körper mit Öl zu bestreichen. R. Simon sagt: alle Israeliten sind Königssöhne«[1]).

Daß in diesem Zusammenhange der Ausdruck Königssöhne nicht wörtlich zu nehmen ist, sondern darunter Reiche und Vornehme, die sich einen solchen Luxus erlauben können, zu verstehen sind, wird doch sicherlich von niemandem bezweifelt werden. Ebenso ist es einleuchtend, daß in diesem Zusammenhange der Satz »alle Israeliten sind Königssöhne« nichts anderes sagen will und kann, als daß alle Israeliten, auch die Nichtvornehmen und Armen, wenigstens das Recht haben auf das Wohlleben der Vornehmen und Reichen.

Daß im Talmud der Satz R. Simons in diesem Sinne verstanden wurde, ergibt sich zur Evidenz gerade aus der Stelle, aus welcher Kohler das Zitat anführt[2]).

Dort wird die Ansicht R. Simon b. Gamaliels, daß eine gewisse Gemüseart deshalb am Sabbath von einem Orte zum andern getragen werden darf, weil sie den Raben zur Speise dient, auf den Satz »alle Israeliten sind Königssöhne« zurückgeführt. Was kann dieser Satz anderes sagen wollen, als: alle Israeliten haben das Recht auf den Luxus, Raben zu halten? muß man denn ein echter und rechter Königs- oder Fürstensohn sein, um dieses Recht bean-

[1]) בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן, שבן דרכן לסוך בחול, ר׳ שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם.

[2]) Baba mezia 113b.

spruchen zu dürfen? In derselben Stelle heißt es weiter: »Wenn von jemandem eine Schuld von tausend Zuz gefordert wird, und er in eine Stola im Werte von hundert Minen gekleidet ist, so zieht man ihm diese aus (scil. wenn er sonst die Forderung nicht decken kann) und bekleidet ihn mit einer ihm (seinem Stande) angemessenen Stola. Aber im Namen R. Ismaëls und R. Akibas ist überliefert: alle Israeliten sind würdig einer solchen Stola[1]) (scil. im Werte von hundert Minen).« Dieser letztere Satz wird mit dem Satze: »alle Israeliten sind Königssöhne« identifiziert[2]). Das ist doch deutlich genug. Auch aus Sabbath 67 a und der Erörterung daselbst 128 a ist deutlich dieselbe Auffassung des fraglichen Satzes zu ersehen.

Baba kamma 79 b (286) wird die Tatsache, daß die Thora den Dieb strenger bestraft als den Räuber, dadurch erklärt, daß der Räuber Gott dem Menschen wenigstens gleichstellt, während der Dieb, obwohl vor Menschen sich fürchtend, Gott nicht fürchtet, Gott noch geringer schätzt als die Menschen. Dazu bringt R. Meir folgendes Gleichnis: Wenn von zwei Veranstaltern eines Gastmahls der eine weder die Bürger der Stadt, noch die Söhne des Königs, der andere hingegen wohl die Bürger, nicht aber des Königs Söhne einlädt, so ist doch wohl die Strafe des letzteren eine größere. Aus diesem Gleichnis leitet nun Kohler ab, daß nach talmudischem Recht:

»Wer zu einem Gastmahl die Söhne des Königs nicht einlädt, sondern nur sonstige Bürger der Stadt, verdient Strafe, und zwar mehr noch, als wenn er auch die Bürger der Stadt nicht eingeladen hätte, weil dies offenbar als Geringschätzung gilt«.

Daß diese Ableitung ungerechtfertigt ist, ist nicht

---

[1]) כל ישראל ראוין לאותה איצטלא.

[2]) Auf Grund dieses Satzes sagt Abaji, daß R. Ismaël und R. Akiba den Grundsatz R. Simons anerkennen: alle Israeliten sind Königssöhne.

schwer zu erkennen. Gleichnisse, sollte man meinen, werden dem Leben, der täglichen Erfahrung entnommen. Zur Zeit R. Meirs hat es aber längst keine jüdischen Königssöhne mehr gegeben[1]). Wenn aus diesem Gleichnis eine Rechtspflicht abgeleitet werden soll, könnte es besser inbezug auf das römische Recht geschehen.

In dem Kapitel »Rechtsordnung, Analogieschluß« schreibt Kohler:

»Die Analogie ist vollauf gestattet: die ganze Gesetzeskunde besteht aus Vergleichungen, Baba Bathra S. 1281; nur ist sie nicht zugelassen bezüglich der Strafandrohung: kraft Schlußfolgerung darf man keine Strafe verhängen, Makkoth S. 531, 570«.

Das ist nicht richtig. Daß die Analogie bezüglich der Strafandrohung nicht zulässig ist, wird im talmudischen Schrifttum nirgends gesagt, kann auch unmöglich gesagt werden, da in Wirklichkeit nicht bloß die Geißelstrafe, sondern auch die Todesstrafe auf Grund von Analogieschlüssen verhängt wird. Die Geißelung des Verleumders seiner Frau und des widerspenstigen Sohnes beim ersten Ungehorsam beruht auf einer Wortanalogie[2]). Und es klingt wie eine Verwahrung gegen die Behauptung Kohlers, wenn es Kerithoth 5a heißt:

»Es sagt R. Jannai: die Wortanalogie (גזירה שוה) soll dir nicht gering erscheinen, denn Piggul[3]) ist eine wichtige Satzung der Thora und wir erschließen die Karethstrafe

[1]) Es findet sich auch im talmudischen Schrifttum nirgends ein Anzeichen dafür, daß man der königlichen Familie gegenüber zu irgend welcher besonderen Aufmerksamkeit verpflichtet gewesen wäre; mir wenigstens ist eine derartige Stelle nicht bekannt. Dagegen kann auf Sanhedr. 18b hingewiesen werden, wo es heißt: der Sohn des Königs ist ein einfacher Bürger בן מלך הדיוט הוא.

[2]) Kethubboth 46a, Sanhedr. 71b. Die betreffende Analogie gehört zu den gekünstelten Wortanalogien, die im Talmud einige Mal vorkommen.

[3]) Lev. XIX, 7.

dafür nur aus einer Wortanalogie. Es sagt R. Simai: die Wortanalogie soll dir nicht gering erscheinen, denn Nothar (נותר) ist eine wichtige Satzung der Thora, und wir erschließen die Karethstrafe dafür nur aus einer Wortanalogie. Es sagt Abaji: die Wortanalogie soll dir nicht gering erscheinen, denn das Verbot der Unzucht mit der in Notzucht gezeugten Tochter und die Verbrennungsstrafe dafür erschließen wir nur aus einer Wortanalogie. Es sagt R. Aschi: die Wortanalogie soll dir nicht gering erscheinen, denn die Todesart der Steinigung erschließen wir (in mehreren Fällen) nur aus einer Wortanalogie.«[1])

Es gibt nur eine Art des Schließens, kraft welcher keine Strafe verhängt werden darf, das ist der Schluß e minori, Kal wa-Chomer, vom Leichteren auf das Schwerere. Der Satz: אין עונשין מן הדין darf daher nicht übersetzt werden: kraft Schlußfolgerung darf man keine Strafe verhängen, sondern: kraft Schlusses e minori darf keine Strafe verhängt werden[2]). In allen Stellen, in welchen dieser Satz vorkommt[3]), handelt es sich ausschließlich um einen solchen Schluß, den Kal wa-Chomer.

Ungerechtfertigt ist es ferner, wenn unter Berufung auf Makkoth 14b (572) behauptet wird:

»Eine Schlußfolgerung kraft Wortanalogie ist zu vermeiden, obgleich sie nicht selten vorkommt.«

---

[1]) Einige der Wortanalogien, auf welche in dieser Stelle verwiesen wird, werden behandelt in Chagiga 11b, Sanhedr. 51a, 75a, 87a. Sanhedrin hat aber Kohler fleißig benützt.

[2]) Und selbst dies ist nicht allgemein anerkannt, vgl. Sanhedr. 54a. Vgl. auch Friedmann in ha-Choker I, S. 333 ff.; Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus, S. 71 ff. — Für Friedmann spricht die Tatsache, daß in der Mechilta des R. Simon b. Jochai der Satz אין עונשין מן הדין nicht vorkommt.

[3]) Sanhedr. 54a, 73a, 76a; Makkoth 5b, 14a, 17b; Sebachim 26b; Temurah 9a; Keritoth 3a; Mechiltha ed. Friedmann 83b; Sifra zu Lev. XX, 17; Sifre Num. §§ 1, 23, 124, 160; Toseftha Schebuoth II, 5.

In der betreffenden Stelle wird bloß gesagt, daß R. Simon b. Lakisch eine bestimmte Wortanalogie nicht anwendet (weil sie ihm nicht überliefert wurde). Denn daß ein Talmudlehrer die Wortanalogie prinzipiell ablehnt, kann ja unmöglich gesagt werden. — Wie aber Kohler in Schebuoth 34b (726) einen Beleg für diese seine Behauptung finden kann, ist vollends unbegreiflich. Daraus, daß die Amoräer sich anstrengen, zu erklären, warum die Westländer über die Anwendung einer bestimmten Wortanalogie gespöttelt, geht doch deutlich hervor, daß die Ablehnung einer Wortanalogie nicht ohne triftige Gründe zu geschehen pflegte.

Ungenügend ist: »obgleich sie nicht selten vorkommt.« Im babylonischen Talmud allein beträgt die Zahl der Wortanalogien bei 400[1]).

Früher zitiert Kohler aus Baba bathra 130b (1281): »die ganze Gesetzeskunde besteht ja aus Vergleichungen.« Das ist wohl die wörtliche Übersetzung der Stelle, aber sachlich unmöglich. Der Satz והא כל התורה כולה דמויי מדמינן לה ist richtig übersetzt: in der ganzen Gesetzeskunde wird ja die Vergleichung angewendet. —

Über die Stellvertretung, die im talmudischen Recht eine so wichtige Stellung einnimmt, sagt Kohler:

»Die Stellvertretung ist bereits richtig erkannt, denn es wird gesagt . . . (folgen einige Beispiele)«[2]).

Aus dieser Darstellung kann nicht die volle Bedeutung der Stellvertretung im Talmudrecht erkannt werden. Zwar ist die Mangelhaftigkeit der Darstellung dadurch zu erklären, daß die wichtigsten Bestimmungen über Stellvertretung gerade in den noch unübersetzten Traktaten vorkommen, aber der Kardinalsatz der Stellvertretung: »Der Bevollmächtigte eines Menschen ist

[1]) Vgl. Schwarz, Die hermeneutische Analogie, S. 87.
[2]) S. 10.

wie er selbst« hätte auch aus Berachoth 34b, Chagigah 10b, Baba mezia 96a angeführt werden können. —

Daß im talmudischen Recht die Prozeßvollmacht des Beklagten nicht erwähnt wird[1]), ist richtig. Richtiger aber ist, daß sie überhaupt nicht erwähnt werden kann, da es beim Zivilprozeß in den meisten Fällen zum Eid kommt, dieser aber ein Reinigungseid ist, den natürlich der Bevollmächtigte nicht schwören kann.

In demselben Zusammenhange führt Kohler weiter aus: »Auch was der Lohnarbeiter findet, findet er für sich, es müßte denn sein, daß er zu diesem Zwecke bestellt worden ist: dann gilt der Grundsatz, daß seine Hand die Hand des Herrn ist, Baba mezia S. 487.«

Zunächst ist zu bemerken, daß der Satz: die Hand des Lohnarbeiters ist wie die Hand des Herrn, der im Talmud nur ein einziges Mal[2]) vorkommt, kein Grundsatz ist, sondern die vereinzelte Annahme R. Nahmans, um damit die Bestimmung einer Baraitha zu erklären, nach welcher ein Lohnarbeiter, der nicht zu einer bestimmten Arbeit, sondern zur Arbeit schlechtweg bestellt wurde, das Fundobjekt für den Herrn erwirbt[3]). Diese Erklärung R. Nahmans ist aber aus dem Grunde unhaltbar, weil nach der Mischnah B. mezia 12a selbst der jüdische Sklave, was er findet, für sich findet[4]). Daher wird in einer anderen

---

[1]) Kohler, S. 10.

[2]) Baba mezia 10a. Man beachte die vorsichtige Ausdrucksweise Baba kamma 116b: solange der Lohnarbeiter den Vertrag nicht gebrochen, ist er gleichsam in der Machtsphäre des Herrn וכמה דלא הדר ביה בברשותיה דבעל הבית דמי.

[3]) מציאת פועל לעצמו, במה דברים אמורים בזמן שאמר לו בעל הבית נכש עמי היום עדור עמי היום, אבל אמר לו עשה עמי מלאכה היום מציאתו של בעל הבית היא.

[4]) Mischnah B. mezia 12a: מציאת עבדו ושפחתו העברים . . . הרי אלו שלהן. — Bei Alfassi, der bekanntlich halachisch unmaßgebende Debatten nicht aufgenommen, fehlt die Stelle mit der Erklärung R. Nahmans. Übrigens finden wir Baba mezia 118a, daß R. Nahman selbst

Stelle der Widerspruch zwischen dieser Mischnah und der erwähnten Baraitha so gelöst, daß die Baraitha auf den speziellen Fall der Bestellung zum Zwecke des Auflesens von Fundsachen bezogen wird[1]). Demnach ist es sonnenklar, daß d i e s e Erklärung, d. i. die von Kohler angeführte Satzung unvereinbar ist mit dem Satze R. Nahmans, nach welchem das, was der Lohnarbeiter findet, unter allen Umständen dem Herrn gehört.

In dem Kapitel »Zinsennehmen« ist die Formulierung der Mischnahsatzung B. mezia 65a (701) sachlich ungenau:

»Sodann ist es zwar zulässig, ein Zahlungsziel zu setzen, sodaß erst nach einer bestimmten Zeit zu leisten ist; unstatthaft aber ist es, zu bedingen, daß, wenn sofort geleistet wird, an der Leistung ein Abzug gemacht werde, denn damit wird für den Fall späterer Leistung ein Zeitlohn zugestanden, Bm. S. 701.«

Die Mischnah verbietet die Bedingung: w e n n d u s o f o r t d i e Z a h l u n g l e i s t e s t, zahlst du 1000 Zuz, wenn nach einer bestimmten Frist, 12 Minen[2]). Bei der Miete ist eine solche Bedingung gestattet. Dieser Unterschied zwischen Kauf und Miete wird in der Gemara dadurch erklärt, weil bei der Miete die Zahlung am Ziele, beim Kauf die sofortige Zahlung das normale ist, daher die fragliche Bedingung bei der Miete bloß eine V e r b i l l i g u n g für die sofortige Zahlung, bei Kauf hingegen eine V e r t e u e r u n g wegen der Stundung bedeutet[3]). Daraus folgt, daß bei normalen Zeitgeschäften, oder wenn zuerst ein Zahlungstermin ohne Rücksicht auf den Preis festge-

---

diese seine Ansicht desavouiert, da seine dortige erste Erklärung voraussetzt, daß der Lohnarbeiter i m m e r für s i c h findet, vgl. Raschi z. St.

[1]) B. mezia 12 b כגון ששכרו ללקט מציאות.

[2]) מכר לו את שדהו ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא שלך באלף זוז, אם לגורן בשנים עשר מנה אסור.

[3]) שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף . . . אוזולי הוא דקא מוזיל גביה, סיפא כיון דזבינו נינהו ובעי למישקל דמי מעכשיו הלכך אגר נטר ליה ואסור.

setzt wurde, das Skonto ebenso zulässig ist wie bei der Miete. Daher heißt es in der Tosefta B. mezia VI, 12: »Wenn jemand einen Kauf abschließt unter der Bedingung, erst nach Ablauf von 12 Monaten zu zahlen, darf der Verkäufer ihm sagen: zahle sofort eine geringere Summe, ohne zu befürchten, daß das Wucher sei«[1]).

In das Kapitel »Zinsennehmen« gehören mehrere Bestimmungen des Kapitels »Termingeschäft«. Eine dieser Bestimmungen lautet folgendermaßen:

»Es ist aber statthaft, künftigen Weizen zum jetzigen Marktpreis gegen bares Geld zu kaufen; es ist auch statthaft, den nunmehr vorhandenen Weizen wieder zu verkaufen und den Kaufpreis in der Art zu verrechnen, daß man Wein kauft, aber nur, wenn der andere solchen Wein besitzt. Verrechnung steht nicht der Barzahlung gleich, weil sie nicht die gleiche Verkehrskraft gibt wie bares Geld.«

Das ist die von R. Oschija tradierte Baraitha B. mezia 63a. Daraus nun, daß die Baraitha gestattet, für die gekaufte Ware eine andere zu liefern, schließt R. Jannai, daß, da einmal die Lieferung der gekauften Ware in natura nicht notwendig ist, es sich gleich bleibt, ob der Ersatz in einer anderen Ware oder in Geld besteht: »was ist der Unterschied zwischen Ware und i h r e m W e r t in Geld«[2]), während nach Rab Zahlung in Geld nicht gestattet ist, offenbar deshalb, weil, wie die Kommentatoren erklären, bei der ganzen Transaktion nur Geld in Verkehr kommt was wie Wucher aussieht. Rezipiert wird ausdrücklich die Ansicht R. Jannais[3]).

Undenkbar aber ist es, daß es R. Jannai eingefallen wäre, aus der Baraitha zu schließen, daß »auch der Kauf

---

[1]) הלוקח מקח מחבירו על מנת שיתן לו מיכן ועד שנים עשר חודש, רשאי שיאמר לו תן לי מיד בפחות ואינו חושש משום ריבית. Vgl. auch daselbst 11.

[2]) מה לי הן מה לי דמיהן.

[3]) 65 b: die Halacha bleibt wie R. Jannai והילכתא כרי ינאי.

einer künftigen Geldsumme gegen sofortige Geldzahlung erlaubt« ist. Das hieße das Wucherverbot gänzlich aufheben, denn Wucher ist ja auch nichts anderes, als Kauf einer künftigen größeren Geldsumme gegen Vorauszahlung einer geringeren. Es ist daher verfehlt, wenn Kohler zu der fraglichen Baraitha bemerkt:

»Unzulässig ist es natürlich, hieraus mit R. Jannaj zu schließen: wenn der Kauf einer künftigen Ware gegen sofortige Geldzahlung erlaubt ist, so ist auch der Kauf einer künftigen Geldsumme gegen sofortige Geldzahlung erlaubt (Bm. S. 694). Hiergegen wehrt man sich mit Recht; denn ein Kaufgeschäft mit künftiger Lieferung hat ganz andere Verkehrsfunktion, als der Wechsel von barem Gelde gegen künftiges Geld. Doch blieb J.s Ansicht nicht ohne Beifall, Baba mezia S. 701.«[1])

Daß es in der Kontroverse zwischen Rab und R. Jannai sich darum handelt, daß an Stelle der zu liefernden W a r e Geld gezahlt werde, ist aus dem praktischen Fall B. kamma 103a zu ersehen.

[1]) S. 16, Anm. 12.

(Schluß folgt.)

Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Esechiel.

Von M. Barol.

(Schluß.)

Beilage I.

Zitate von Saadja Gaon (a) und R. Chananel (b) in Menachems Jeremia- und Ezechiel-Kommentar.

(S. Jahrg. 1907, S. 195 und 202, Anm. 2).

a)

Jer.-Komm. 1, 5: ופי׳ זה הפסוק שמעתי על הגאון רב סעדיה ז״ל שפירש כן, אמר כי ידעתיך הוא ענין גדולה בעבור מלת הקדשתיך הבא אחריו וכמוהו בעיניו ואתה אמרת ידעתיך בשם (Ex. 33, 12) בדברי המתרגם כי מה טעם לאמר עליו לבדו ידעתיך לולי זה הפי׳ כי גם כן ידע כל הנבראים טרם היותם ולמד מהפסוק הזה שאביו ואמו עמדו בטהרה ובפרישות בעת ההריון שיהיה הנביא[1]) נולד בקדושה.

Ib. 1, 6: ואמר הגאון הנזכר כי הנביא מספר שני דברים, האחד שלא ידע דבר להוכיח את ישר׳ כי למוכיח צריך דברי צחות וזה אין עמו והשני כי נער אנכי ולא אוכל לסבול זה המשורה ללכת לירושלם ולהוכיח עם קשה כאלה.

Ib. 51, 11: והגאון רב סעדי׳ ז״ל פירש המלה הזאת מגזר ר׳ אבר ונפל האלף ממנו ונקמץ הה״א תחתיו ומשפטו האברו כמו המבנתך יאבר נץ (Hiob 39, 26) ויהיה כמוהו שקר מזן (Spr. 17, 4) ישנפל האלף ממנו

[1]) S. Saadia zu Ex. 33, 12 u. 17 (J. Derenburg, Oeuvres compl. de R. Saadia b. Josef Al-Fayyoûmî I., Paris 1893 p. 130 f.)

משפטו מאזין[1]) ופירושו שימו נוצה בהיצים כאשר מנהג היום שישיכו ללכת החץ דרך ישר אל מקום חפץ היורה.

Ez.-Komm. 13, 17: מעלות נפשות המתים . . . מעשה אוב שהיו . . . ומגידות להן העתידות והנסתרות . . . ואמר רב סעדיה ז"ל כי זה הכל הוא כי לא יוכל איש ואשה להעלות נפש אחת ולדבר עמה וזה בראיות גמורות שהביא בפרשת בעלת אוב ושאול המלך[2]).

b)

Ergänzung zu A. Berliners Analekten in Migdal Chananel p. 43 f.:

Ez.-Komm. 22, 29: בלא משפט: אמר ר' חננאל ז"ל כל מעשיהם עושים בלא משפט שאין נמצא שם שופט שיקח הדין מהם.

Ib. 24, 4: אסוף נתחיה: ופי' המשל נתחיה דלת העם כל נתח וב ירך וכתף המלך והשרים מבחר עצמים הגבורים וכן דעת ר"ח ז"ל במשל הזה, והטעם שלא ימלט מהם איש שלא יבוא במצור. (Dukes hat nur den letzten Satz mitgeteilt).

Ib. 24, 5: וגם דוד העצמים: פרש[3]) מחנה הגבורים הביאוהו תהתיה. ומלת דוד ראיתי בספרו מפורש. ולפי דעתו כי מבחר הצאן לקוח עוד דבק במה שלמעלה ור"ל מבחר הצאן לקוח לנתח ולשום בסיר והוא נכון בעיני מאד, ומלת דוד נגזר ממדורה שפירושו כמו גחלת והוא צווי או מקור מפעל קל.

Ib. 24, 6: והטעם לנתחיה שני פעמים אמ' ר"ח ז"ל כי זה רמז לשני מלכים שהוציא ממנה השי"ו והם יהויקים ויהויכין.

Ib. 24, 12: התונים הלאת: וכן הפי' תאונים חסר בי"ת השירות והטע' באון שעשתה הלאה והוגעה עצמה על דרך העוה נלאו (Jer. 9, 4)

---

[1]) So auch JK. im Sef. Hasik. S. 4, jedoch ohne Saadia zu nennen, weswegen auch RDK. zur St. und Lex. V. אבר diese Erklärung im Namen seines Vaters bringt. Laut einer Mitteilung S. Poznankis soll Isak b. Eleasar ha-Levi im שפת יתר (vgl. über ihn P's Abhandlung in MGWJ., XXXIX. (1895) 251 ff., (S.-A. p. 3 ff.) sie als von Samuel ha-Nagid stammend anführen).

[2]) S. RDK. z. Sam. 28, 24; Bechaja b. Ascher Komm. zu Ri. (ed. Venedig f. 220); Poznanski, MGWJ. XLIV (1900) p. 143.

[3]) Das פרש geht wohl auf den vorher in V. 4 genannten ר"ח zurück, von dem ja die Deutung von עצמים herrührt und auf den sich auch das darauffolgende בספרו bezieht.

ולא תצא ממנה מרבית זוהמתה לעולם באש שלא תשאר בה. והטעם עכ
.כל זה לא תוכל להנקות לעולם ולשוא נטרח בה כן ד ע ת ר"ח ז"ל

Ib. 25, 8: הנה ככל הגוים בית יהודה: ואמר ר"ח מחולל הוא
.מקדושתו והנה (והוא P.) הוא עתה כאחד הגוים באין קדושד

Ib. 25, 12: יען עשות אדום: הטעם חסר והפי' יען עשות אדום
רעה ומלת עשות דבקה עם לבית יהודה בראותם נקמתי שאני נוקם
מהם בעבור שאשמו אשום והטאו לי ונקמו בהם על כן ועזרו לי לרעה
.ומלת ונקמו מבנין נפעל כן פי' ר"ה

Ib. 26, 2: דלתות העמים: ור"ח אמר כי ירושלים היתה סוגרת
העמים כמו שסוגרת הדלתות הבית ויהיה כל אשר בבית תחת רשותה כן
.היו כל העמים תחת רשותה מרוב הזקה

Ib. 26, 20: ור"ה פי' כן ונתתי כל טובך שהוא צביונך בארץ ישר'
שנקראת (שנקרא L.) ארץ החיים כענין אתהלך לפני י"י בארצות החיים
(Ps. 116. 9).

Ib. 27, 9: פי' ר"ה מחזיקי בדקך תופשי רגלי הספינה שהן (שהם P.)
.באלו בורקות בים

Ib. (P.) לערוב מערבך: ובלשון רז"ל תערובת. ונקרא[ה] כן (כך
הסחורה שהוא ממינים הרבה. והנה הסחורה מצאנו בארבע לשונות, והם
מערבך. ועזבונך, ומרכלתך, ואשכרך. ומלת מערבך כוללת כל מיני הסחורות
כמו עבדים ושפחות ותבואה והמים (?) (וחמורים vielleicht) ועניינים
אחרים מלבד אלה. ועזבונך הם הסחורות הנתונות באוצר עזובות שמה עד
שיגיע עת שימכרו. ומרכלתך הן הסחורות הנשואות ממקום למקום ומבקשים
אותן תמיד. ואשכרך רוב סחורות משובחות העשויות בדרך דורון ומנחה
.לשלטונים כן פי' ר"ה ז"ל, ו מ ה ט ת ק ו ד ב ר י ו מ ד ב ש

Ib. 27, 11: וגמדים: אמר ר"ח שהם אנשים גבורים בעלי זרוע כי
אמר כי הזרוע נקראת גמד ככתו' (Ri. 3, 16) ולה שני פיות גמד ארכה
(so weit Dukes) גם הוסיף לומר שיתכן להיות שם אומה מבני גומר
.ומגוג בחילוף הדל"ת ברי"ש

Ib. 27, 12: מרוב כל הון: ור"ח ז"ל פי' מרוב שהיו עשירים מאוד
היו מביאים שם כל אלה. עזבונך מפורש כבר על דעת ר"ח ז"ל שהוא שם
.אחת הסחורות

Ib. 27, 15: קרנות שן: אמ' ר"ח ז"ל קרנות של יעלים ושיני
פילים . . . אשכרך: כמו תשורתך והוא שם (מין L.) אחת הסחורות הנזכרות
.למעלה בשם ר"ח ז"ל

Beilage II.

Die von Menachem ben Simon im Namen Moses Kimchis zitierten Erklärungen zu Jer. und Ez.

(S. Jahrg. 1907, S. 352, Anm. 1).

Jer. 2, 34: ... ור' משה קמחי ז"ל פירש מלת על כמו עם כמו ויבואו האנשים על הנשים (Ex. 35, 22) רק עם כל אלה בחוצות וכגלוי.

Ib. 3, 6: ... ואמר ר' משה קמחי שזה תואר בא כמו ואתה משובה. מרום (Ps. 92,9) והישורק והחולם אהדים הם.

Ib. 8, 13: ... ור' משה קמחי פרש וכל מה שנתתי יאתן להם יעברום להם עד עתה מטובי יעברו מהם[1].

Ib. 23, 36: ... (ולמד לאיש היה ראוי בקמץ להורות לאיש דברו על הא ההודעה (הידיעה l.) ונחסר ממנו להקל כאשר יחסר מן למד לאיש העשיר (ll. Sam. 12, 4) כן פירש לי אדוני רבי ר' יוסף קמחי ז"ל) ור' משה בנו אומר כי לאיש סמוך למלת דברו. והטעם כי המשא יהיה מונח לאיש דברו לאמר משא י"י והטעם לנביא המדבר נבואה בשמי כי הוא לא יהפוך המלה ללעג כמו אתם.

Ezechiel 2, 2b: ... ור' משה קמחי אמר כי מלת את נופלת על המדבר והפירוש שמעתי עצם מדבר עמי[2].

Ib. 3, 3: ... והוסיף ר' משה קמחי לאמר[3]) וגם בעבור בטנך תאכל כי כה המושך המאכל דבק בפה שימשכנו אחר אכילתו אמר הכתוב כן.

Ib. 7, 7: ... ור' משה קמחי פיר' (אמר L.) הד מן הרד וחסר הד (וחזר P.) למד הפעל כמלת גא מאוד (Jes. 16, 6) אשר משפטו גאה וכן הפירוש לא יוכלו לענות הידד ביום המהומה ללכת בהרים ולהמלט שם מפני הרעה שתדביקם מהרה[4].

Ib. 7, 13: (L. noch הספרדי) ואיש בעונו: ... פי' ר' משה קמחי ולא (וכל l.) אחד מהם ביד עונו תמסר נפשו לרדותה ולא יוכלו להתחזק כנגדו והטעם כי העון ינצחם ויפילם ארצה וזה טעם לא יתחזקו.

---

[1]) So auch RDK zur St., ohne ihn zu nennen.

[2]) So auch Moses ben Schescheth in seinem Ez.-Komm. (ed. S. R. Driver) z. St, ohne ihn zu nennen.

[3]) S. Jahrg. 1907, S. 474 Anm. 2.

[4]) Von Mos. b. Schesch. z. St anonym zitiert.

Ib. 14, 4, 5: ... ור' משה קמחי (הספרדי L. noch) ז"ל אמ' כי זה הנביא נביא שקר הוא וכן פירושו לא אדרש אני להם רק דבר עמם בשמי ואמרת אליהם כי כל איש מבית יש' אשר יעלה גלוליו אל לבו ומכשול עונו ישים נוכח פניו ויבא אל הנביא שהוא נביא השקר ויעזוב נביא האמת אני י"י אהי' נענה לו לאותו הבא אליו ברוב גלוליו והטעם אשים מענה בפי נביא השקר להיות מכשול לו על דרך אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו (I. Kön. 22, 22) להטעותו (ו)ללכת למקום חפצו ויבוא שם לידי פגע רע וימות שם כדרך שמת אחאב (כדרך שהלך אחאב ומת L.) וזה טעם למען תפוש את בית יש'.

Ib. 14, 9: יפתה: מגזר' כי יפתה איש בתולה (Ex. 22, 15) והוא מבנין שלא הוזכר שם פעלו על דעת ר' משה קמחי. והפי' כן הנביא נביא השקר כי יפתה לדבר דבר לשאול להיות לו לפח ולמוקש תדעו כי אני י"י פתיתי אותו נביא לאמר כן בעבור השואל ונטיתי ידי גם עליו אחרי כן בעבור שהיה נביא השקר ומתנבא בשמי.

Ib. 16, 33: נדה: (פירושו כמו אתנן ואין לו חבר במקרא בלתי בפסוק זה ומלת נדניך ובלשון רבותינו נדוניא, על כן אמרו רבים כי ההא תחת נון ושרשו נדן) ור' משה קמחי אמ' כי ההא נוספת כהא אתכרית רוחי אנא דניאל בגו נדנה (Dan. 7, 15) ונפל ממנו למד הפעל כי לא יתהלפו רק אותיות אה"וי על דעת מדקדקים רבים.

Ib. 16, 43: ... ור' משה קמחי אמר כי מלת ונתתי ועשיתי פעלים עוברים תחת עתידים כמנהג הכתוב בהרבה מקומות וכן הפי' וגם אני הנה שכר דרכך בראשך אתן ולא תעשי עוד את המחשבה שהיית חושבת עד הנה על כל תועבותיך לעשות להחזיק בהם.

Ib. 16, 47: ... ור' משה קמחי פי' כן הנה היו לך שתי אחיות ישלמדת ממעשיהן ולא הלכת עד עתה ללכת בדרכיהן ולעשות כתועבותיהן וכמעט קט יש אשר את הולכת בדרכיהן הרעות יותר מהן וזה הוא דבר פלא ונכון פיר' בעיני.

Ib. 17, 5: ... ור' משה קמחי אמ' כי צפצפה מגזר' המצפצפים והמהגים (Jes. 8, 19) ורצונו לאמר לצפצפה שמו שיצפצפו שם העיפות וישכנו שם כענין המשל שנא' בפרשה קרובה לזאת (23) וישכנו תחתיו כל צפור כל כנף כי המלך מחסה לעם כמחסה האילן לעופות ועל כן נמשל אליו והוא פי' (חדוש L. יפה בעיני (בעיניו Mss.).

Ib. 19, 7: וידע: ... ור' משה קמחי אמר ופי' (פירוש L. nur אותו כמשמעו שידע מספר אלמנותיו ללחוץ אותם, והפ' אחד חוץ ממלת וידע.

Ib. 19, 10: ור' משה קמחי אמר כי (L. om) כנגד יהויקים מדבר ופי' מלת בדמך ענין כריתה כמו נדמו עמי מבלי הדעת (Hos. 4, 6) נדמה מלך ישר' (Ib. 10, 15).

Ib. 19, 11: ור' משה קמחי פי' שבטי כפי' השני שפרשתי מן שבטי ישראל ואמ' מלת אל כמו על והטעם דבק בפי' הנזכר האומר שכנגד יהויקים מדבר והענין שיהיו לה מטות עז שהיו מושלים ומלכים למשול ולמלוך עליהם.

Ib. 21, 15: או נשיש: . . . ור' משה קמחי הקשה על זה הפי' שאמ' ר' יונה[1]) כי יאמר מה שתמאס החרב תכרית ולא תניח להשחית וכן פי' הפסוק לפי דעתו מלת או כמשמעו או הטעם חסר וענינו נבכה או נשיש. ומלת שבט כמו שבטי ישר' והוא מלת קריאה ומלת כלל לכל שבטי ישר' כמו (שנאמ' L. noch:) שנמצא במקדש (במקרא l.) וישראל שבט נחלתו (Jer. 10, 16) והטע' אמור אתה השבט שהוא בני אם נוכל לשמוה כי זאת החרב מואסת כל עץ להכרית. והטע' זה האויב מואס כל הגוים להשמידם כי מחריב כל (L. om) העולם ולא ירחם על איש והנה הוא עתיד ומוכן לבא עלינו על כן אין לנו לשמוח כי אם לבכות ולקונן[2]).

Ib. 21, 17: ור' משה קמחי ב"ר יוסף ז"ל אמר כי מלת מגורי שם התואר כמו מרומי שדה (Ri. 5, 18) והחולם והשורק אחדים בתמורה והוא מגזר' יגורו עלי עזים (Ps. 59, 4) העוד לכם הזרע במגורה (Chag. 2, 19) שהוא (שהם L.) ענין קבוץ ואסיפה ופירושו אסופים אל חרב ומלת אל עתה כמשמעו[3]).

Ib. 21, 18: ומלת גם לרבות והטעם אם גם שבט שהוא בני לא תמאס זאת החרב כאשר היא מואסת כל העצים מה בחן יהיה שישוה להם כלום והמליצה אם לא אבחן ואצרף ישר' עם זה הרשע נבוכדנצר במה אבחננו ואצרפנו והט' לא ישוה להם רעב ודבר ומגפה שאביא עליהם בזה הצר להוכיחם וזה פיר' ר' משה קמחי ז"ל וישרו בעיני דבריו מאד.

Ib. 21, 21: ור' משה פי' התאחדי התחברי מן האחדים והענין

---

[1]) vgl. U 25, 12 ff. WB. 15, 8 v.-u.

[2]) Von Mos. b. Schescheth zu St. ebenfalls namentlich angeführt.

[3]) Auch im שכל טוב, ed. B. Meyer, p. 21 citiert, wo die Ableitung des Wortes מגורי von √ גור Men. b. Simon zugeschrieben wird, während er es ausdrücklich mit Abulwalid (U. 363, 18, WB. 253), ohne ihn zu nennen, von √ מגר ableitet: מגורי: הוא פעולי, כי המם עקר והוא מגזר' וכסאו לארץ מגרתה (Ps. 89, 45) ומגר כל מלך (Esra 6, 12) ומלת אל כמו עם וכמוהו אל הקטנות תמך (Ez. 16, 61) . . . S. Mos. b. Sch. z. St

שיתחברו אנשיו עמו ללכת למלחמה אחרי כן הימיני או השמאילי אנה פניך מועדות ללכת.

Ib. 21, 28: (Dan. 9, 24[1]) ור' משה קמחי פי' שבועי מן שבועים שבעים ומלת שבועות מן שבועה, והטעם שבוע' הרבה שנשבעו להם כשבועות הרבה למלך בבל ואנשיו גרם זה והטעם כי בכל שבוע ושבוע שהיו מלך (שהמלך .L) בבל ושריו בירושלם היו משביעין צדקיהו ועמו ומחזיקים בברית שלא ימרדו בי.

Ib. 21, 31: ור' משה קמחי פי' כן הנה מצאנו כתו' כי מלך בבל הסיר יהויכין ממלך והמליך מתניה דודו תחתיו למלך (למלוך .P) ויסב שמו צדקיהו הוא זה המלך שזאת הנבואה עליו על כן אמר הסיר המצנפת והרים העטרה מעל ראש מלך ולשומה בראש אחר להמליכו זאת התחבולה לא תהיה זאת עוד שיגביהו השפל וישפילו הגבוה והפסוק הבא אחריו יפרש טעם למה לא יהיה.

Ib. 22, 12: ותבצעי: א"ר משה קמחי כי זאת המלה מגזר' בוצע בצע (Jer. 6, 13) ויוצאה לשלישי, כי היוצא לשני הוא מפעל קל בוצע. והטעם היית מלמדת רעיך באותו העושק שתעשי לבצוע ולעשוק.

Ib. 22, 22: בהתוך : . . . (ואדוני [רבי] ר' יוסף קמחי אמר כי הוא מקור ויצא מבנין הפעיל על משקל הפעול) . . . ויוסף לאמר ר' משה קמחי בנו כי שתי אלה המלות בהתוך כהנדוף (Ps. 68, 3) הם שמות וההין נוספין כהא להנפה גוים (Jes. 30, 28), רוח והצלה (Est. 4, 14) והוא אמר הנכון בעיני[2]).

Ib. 23, 43: ואמר לבלה : . . . ור' משה קמחי בנו פי' כי זה הפסוק דבק למעלה והטע' כאשר באו אליה הנואפים אמרתי אני בעבור הבלה רבו הנואפים עתה, ועתה יזנו תזנותה והיא עמהם.

Ib. 27, 25: ור' משה קמחי אמר כן אניות תרשיש היו לך בסחורה שיביאו אליך בארץ המישור לזריעה ולעבודה והטע' כי מהם יצא כל ספקך ולא תצטרכי לעבודה.

Ib. 28, 13: ויאמר ר' משה קמחי כי בעבור כל אבן יקרה אמר בעדן גן אלהים והטעם כל [אבן] כי מעדן יוצא נהר שיפרד לארבעה ראשים וימצא באחד מהם אבנים טובות כמו שכתו' שם הבדלח ואבן השהם (Gen. 2, 12) וככה ימצא בנהר עדן עצמו שהוא סמוך לגן. ומפרש ראש הפסוק בדרך שאלה ובתימה, וכן פירשו בעדן בגן אלהים היית ולקחת (ולקנות .L) משם האבנים הטובות.

[1]) Ebenso Mos. b. Sch. z. St.

[2]) Vgl. RDK z. St.

Ib. 28, 14: מלך גדול (L. om.) ור' משה קמחי פי' כן אתה הוא משוח בשמן המשחה שסכים המלכים בו כאלו נתתיך בהר קדש אלהים בירושלים כי אותם המלכים נמשחו בשמן המשחה.

Ib. 28, 24: ור' משה קמחי אמר כי זה הפסוק דבק עם הפרשה אחרי כן, כה אמר י"י בקבצי את בית ישראל וכבה פירו' אחרי שאשמיד עמון ומואב ושעיר וצר וצידון כל האומות שהזכיר עד הנה ושיזכיר אחרי כן לא יהיה עוד לבית ישראל סילון מאיר וקוץ מכאיב כאשר יצאו מגלות בבל ישובו אל ארצם. והטעם לא ימצא מי שירע להם.

Ez. 29, 3: ומלת עשיתיני זרה כעיני המדקדקים בעבור כי אין נמצא פעל עם המדבר בעצמו נופל עליו במלה אחת בלתי זאת המלה על כן אמר ר' משה קמחי כי אין עמה פעול ופירושו עשיתי לי[1]) כטעם לי יאורי, והטעם לי יאורי ואני עשיתיני אותו ויהיה כמו ויבואני רחמיך שמשפט ויבואו לי אע"פ שזה יוצא וזה (והוא L.) בודד רצה להסיר המלה מזרות[2])

Ib. 29, 9: ואני עשיתי: . . . הטע' חסר והפי' אני עשיתי עצמי או עשיתי לי היאור כדברי ר' משה הנזכר.

Ib. 29, 10: ור' משה קמחי פי' כי מלת חרב סמוך הנה למלת שממה והטע' להודיע (והודיע L.) כי זה החרב יהיה הרב שממה והוצרך לאמר (לומר L.) כן בעבור כי מצאנו חרב בלא שממה כמו ואקרא חרב על פני כל הארץ (Chag. 1, 11) שהיא יבשת הארץ מפני עצירת גשם.

Ib. 30, 18: מוטות: מגזר' מוסרות ומוטות (Jer. 27, 2) והפי' ובתחפנחס חשך אור היום בעת שאשבור שם מוטות מצרים והטעם שהיא תחת יד מצרים ועתה אשבור עול מצרים מעליהם שילכו בגלות ויצאו מרשותה. והזכיר זה לשבח שהיתה עיר גדולה והיא תחת יד מצרים כן דעת ר' משה קמחי (הספרדי L. noch) ז"ל.

Ib. 33, 24: יושבי החרבות: . . . ור' משה קמחי אמר כי ככה היה מנהגם לאמר העם הנשאר בירושלם מגלות יהויכין וגם אנשים רבים שנשארו מעשרת השבטים שלא הגלם מלך אשור וכן מצאנו בירמיה שנשארו (בערי יהודה L. noch) ערי מבצר שלא לכדם כולם מלך אשור שלכדום כשדים אחרי כן והנה (אותם L. noch) העם הנשארים שם היו רגילים לאמר כן (כן לאמר L.) אחד היה אברהם וירש את הארץ והטעם על זרעו שרבה הש"י כל שכן אנחנו שהיינו רבים שנפרה ונרבה ונירשנה ולא נחוש על אחינו שהלכו בגלות.

---

[1]) S. Mos. b. Schesch. z. St.

[2]) So auch RDK z. St.

Ib. 33, 25: ועל דעת ר׳ משה קמחי אל הבאים מהגולה עם צדקיהו אמ׳ כן.

Ib. 33, 30: הנדברים: . . . ואמר ר׳ משה (L. קמחי) זאת המלה כדמות תאר שהאנשים נקראים על דבר הלעג והדבור שהיו מדברים ומתלוצצים מהנביא וככה מלת הנלחמים בעבור המלחמה שהם לוחמים והענין שהם מתוארים מהענין שהם עושים.

Ib. 36, 20: ויחללו את שם קדשי: . . . בעבור אמרו הגוים בעבורם הנה עם יי׳ ואיך יצאו מארצו והניחם להגלותם. והטע׳ חשבו שהוא מבלתי יכלת וזה הוא חלול שמי אשר הם סבבו בעונם כן פיר׳ ר׳ משה קמחי[1]).

Ib. 39, 16: וגם: אמר ר׳ משה קמחי וגם שם עיר ירושלם נקראת אחרי כן על רב ההמון שנקבץ שמה. והא המונה לא מפיק[2]).

---

[1]) S. RDK z. St.
[2]) S. RDK z. St.

Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809.

Von Adolf Lewin.

Am 2. November 1781 hatte Josef II. das Edikt über die bürgerliche Rechtstellung der Juden erlassen, und schon am 4. Februar 1782 fordert der geheime Rat im Auftrage des Markgrafen Karl Friedrich von Baden (1738—1811) vom Hofrat Bericht[1]), ob und was aus der neuen österreichischen Verordnung und deren Nachtrag über die Juden hier »appliciert« werden könne, »und wie fern die Juden zur Erlernung der Handwerke anzuweisen, tunlich und rätlich sei, auch wie derselben Nahrungsstand ohne Nachteil der übrigen Untertanen verbessert werden könne«[2]).

Rat Klose, Kirchenrat Tittel und Hofrat v. Kniestett erhielten den Auftrag ad votandum. Tittel gab eine Darlegung dessen, was wegen Spinn- Näh- und Strickschulen für Mädchen, Schreib- und Rechnenschulen für Knaben und wegen Erlernens einiger Handwerke, z. B. Malen und Glasschleifen, bisher verhandelt worden ist.

Schlosser, der als Amtmann in Emmendingen sich

---

[1]) Daß Kaiser Josef durch die Schriften Dohms, »Serenissimus noster« Karl Friedrich durch die Verordnung Kaiser Josefs zu dem Wunsche angeregt worden ist, die Lage der Juden zu verbessern, bestätigt auch Ph. Holzmann in seinem ausführlichen Berichte von 1801 in Fasc. III. Die Organisation der Juden.

[2]) Geh. Rats Protokoll in Kurbad. Markgrafschaft: Die Organisierung der Juden, Generalia Fasc. I. (1782—98). G. L. A.

um das Land wohlverdient gemacht hat, Goethes Schwager[1]), hatte schon am 18. Februar 1775 von Amtswegen die Vorsteher der vier Gemeinden des Oberamts Hochberg wegen des Jugendunterrichtes vernommen. Diese waren bereit, ihre Kinder etwas lernen zu lassen. Aber eigene Schulen könnten sie nicht errichten — die Armut der Juden wird amtlich bestätigt[2]). So wünschten sie, daß der christliche Lehrer den Unterricht erteile, ohne daß ihre Kinder die Schule besuchen, »als welches ihnen wegen der Unart der christlichen Jungen zu gefährlich schiene.« Die Lehrer wollten, da die Juden, außer vielleicht in Emmendingen, ihrer geringen Zahl wegen eigene Lehrer nicht haben können, von ihrer wenigen freien Zeit täglich 1 Stunde den jüdischen Kindern widmen. Zuerst sollten alle zu derselben Zeit schreiben, um darin Fertigkeit zu bekommen. Während sie so beschäftigt seien, sehe der Lehrer das durch, was in der vorigen Stunde und zu Hause geschrieben worden sei. Dann rechnen alle dasselbe Exempel. Der Lehrer sage nur das Facit an. In der nächsten Stunde geben die Kinder an, welche Fehler sie gemacht haben. So, meinen sie, werde ein fleissiger Mann in etlichen Jahren die 5 Species, die Regel de tri, auch Briefe lehren. Für die Stunde werden 3 oder 4 Kreuzer gefordert.

Aber das ließe sich nur so machen, daß der Lehrer von den Gemeinden bezahlt werde (5—6 fl. monatlich), und diese es repartieren, da die Armen nichts zahlen könnten. Die Juden erhoffen, daß dieser Unterricht ihnen die Gunst des Fürsten zuwenden werde.

Dagegen wendet sich selbst Schlosser: »Aber der »Gedanke, daß durch diese Schuleinrichtung die Juden-

[1]) Hochberg. Judensache, die Errichtung einer deutschen Schreib-, Rechnungs- und Les-Schule. 1775—83. G. L. A.

[2]) Schlosser empfiehlt zur selben Zeit die Aufnahme eines Juden aus Thiengen nach Ihringen, damit ein etwas Vermöglicher zu den Armenlasten beitrage.

»weiber sich wieder zu verheiraten berechtigt werden, »müßte ihnen benommen und nur Hoffnung dazu ge- »macht werden. So lang es nicht zu erhalten steht, daß »die Juden auch selbst dem Feldbau obliegen, oder »Handwerke treiben, so lang ist die unbeschränkte »Aufnahme derselben, wie Ew. Hochfürstliche Durchlaucht »selbst zu Grund gesetzt, nicht zu favorisieren, zumalen »wo ihnen kein Handel, als der Geld- und Viehhandel »offen steht.«

Er wünscht es herbei, daß den Juden der Ackerbau und wenigstens »revocable« Erwerbung von Äckern gestattet werde. Die Nation würde dann einen ganz anderen Gang gewinnen, denn der »Vorwurf der Weichlichkeit und Untätigkeit, den man ihnen macht, ist nur in ihrer Lebensart gegründet«. Er billigt das Wort eines Vorstehers: »daß es ihnen lieber wäre, wenn man ihnen Gelegenheit zum leben, als zum lernen gebe«. Das Specialat Hochberg verlangt, es sollten j ü d i s c h e Lehrer ausgebildet und besondere — nicht-christliche — Schulbücher verfaßt werden. Die Schilderung der Verwahrlosung der jüdischen Kinder, die das Oberamt nicht ganz zurückweist, lautet:

»Das malpropre Wesen der Judenkinder, welche »größtentheils in der Kleidung und anderen Stücken den »Betteljuden, mit welchen sie den Umgang nicht ver- »meiden können, an den Werktagen gleichkommen, »verschließt ihnen, und nicht mit Unrecht, den Zutritt »in die Schulstube der Christen, da eine fast allgemeine »Krätze und Ungeziefer von mancherlei Art . . . Christen »erregen würde. Auch den christlichen Lehrer möchte »man nicht in den Häusern der Juden sehen. Der jüdi- »sche Schulkandidat ist ‚eine erwachsene und nicht ge- »rade malpropre Persohn'«.

Das Oberamt schlägt vor, daß zuerst die christlichen Lehrer in den Schulstuben der Juden für je 3 fl. monatlich vier Wochenstunden geben und nur Knaben bis in das drei-

zehnte Jahr unterrichten sollen. In diesem Alter werden sie nämlich bei den Juden »sui juris« (selbständig). Häufiges Fehlen solle bestraft werden. Später werden geeignete Judenlehrer sich heranbilden — deren es zur Zeit nicht gibt. Für die Mädchen wollen die Juden keine Schulen. Die weiblichen Handarbeiten werden von allen gelernt, da Unkenntnis derselben Mißachtung bei den Glaubensgenossen nach sich zieht. Der Religionsunterricht verbraucht viel Zeit und wird nach den »absurdesten Methoden« erteilt. Am 24. März 1775 hatte der Hofrat dieses Übereinkommen mit den christlichen Lehrern für alle Knaben vom siebenten Jahre ab genehmigt und diesen Kindern freigestellt, die ökonomische Schule zu besuchen. Die Mädchen sollten eine Probe im Nähen und Stricken bestehen. Die es nicht gut machen, müssen in diese Schule. Trotz mancher Beschwerden die »einesteils aus Bigotisme anderenteils aus der Furcht« entstanden, es würden zu viele in den Schutz genommen werden, hatten diese Schulen in Emmendingen (und Niederemmendingen) und Eichstetten, mit tüchtigen jüd. Lehrern wie in Ihringen, wo der Schullehrer in Nebenstunden unterrichtete, guten Fortgang. Berichte aus 1781 und 1783 sprechen sich sehr günstig aus. 1778 wurde vom Landrabbiner in Karlsruhe der Psalter statt des Sirach als Lesebuch vorgeschlagen.

Fortan verheißen Juden, die in den Schutz genommen werden wollen, ihre Kinder deutsch lesen und schreiben lernen zu lassen[1]).

Diese Vorbereitung zu allerlei nützlichen Beschäftigungen, welche auch Kaiser Josefs Verordnung anregt, hat, wie es scheint, 1782 schon im ganzen Lande als »teutsche Les-, Schreib- und Rechnenschule« Boden gewonnen. Von ihren Wirkungen erzählt Tittel, daß Judenburschen schon Zugang zur Realschule, einige zu den öffentlichen Lektionen über Naturhistorie oder anderen ihnen nützlichen Wissenschaften gestattet worden und für die Mädchen

[1]) So 1787 Braunschweig in Loerrach und Israel in Eichstetten.

Spinn-, Stick- und Nähschulen errichtet seien. Haupthindernis bilde, selbst in Karlsruhe, die Armut der Juden, die kein Gemeindeeigentum haben. Die vorgeschlagenen Handwerke — mehr freie Künste, Malen, Petschaftstechen, Goldschlagen — erfordern außerordentliche Geschicklichkeit und seien bald übersetzt, da sie ohnehin selten ihren Mann ernähren. Dieser ausreichende Grund, der noch von der Furcht verstärkt wird, daß »jüdische Schuster, Schneider usw. billiger als die christlichen arbeiten, die der Zunft und des Handwerks wegen ihre Kosten haben, und diese an ihrer Nahrung empfindlich kränken würden« muß maskiert werden durch den Hinweis auf die Abneigung der »hiesigen Judenschaft zur Arbeit« und den Hang zur Trägheit. »Sie stehen lieber ganze Täge müßig, als daß sie sich zur Arbeit bequemen.« Man solle die Juden den Handel ordentlich lernen lassen, meint Rat K l o s e, »die Natur der Juden ist, lieber einzunehmen, als zu zahlen.« Ein fruchtbarer Gedanke ist in diesem Referate enthalten, der Vorschlag, den Unterricht unentgeltlich geben und die Kosten mit den Gaben, die jeder Schutz Nachsuchende zu leisten hat (vorgeschlagen werden von Jedem 25 fl.), zu decken.

T i t t e l gesteht zu, daß die Christen die Juden zu den zünftigen Metiers nicht zulassen wollen, weil »die Juden bei ihrer bekannten Fähigkeit und Offenheit des Kopfes in manchen Stücken vorzügliche Geschicklichkeit erlangen und den besten Verdienst an sich ziehen mögen«. Die christlichen Handwerker sollen nicht geschädigt, die Juden in eine Zunft nicht zugelassen werden. Ausüben des Handwerks außerhalb der Zünfte müßte dann jedem erlaubt werden, und das »würde Anderen das Brot nehmen.« Zudem wer sollte das Lehrgeld für die Armen zahlen? Vorteilhafter wäre es, Juden zu Ackerbauern und Fuhrleuten heranzubilden. Aber die christlichen Gutsbesitzer würden Juden Land nicht verpachten, Fuhrknechte nicht in Dienst nehmen. Zu selbständigem Gewerbebetrieb fehlt das Geld. Auch in

Österreich hat sich noch keine Wirkung der Verordnung gezeigt. So soll man langsam machen.

Der dritte Referent, v. Kniestett, fordert, daß bei Verleihung des Schutzes die Führung der Schuld- und Rechnungsbücher in teutscher Schrift zur Bedingung gemacht werden solle. Ihm habe der Hoffaktor Mayer Elias geschrieben, daß in Mannheim Juden bei 150 Fl. Lehrgeld in dreijähriger Lehrzeit, bei 75 Fl. in vierjähriger, das Schneiderhandwerk bei jüdischen Schneidermeistern erlernen könnten. Am 23. Mai 1782 fordert Wieland, der Hofrat soll beantragen, es seien den Oberämtern die Fragen vorzulegen, welche Hinderung zur Erlaubnis zünftiger Handwerke vorliege, welche Anreizmittel zu freien Künsten angewendet werden können, ob das Landesgesetz den Juden den Kauf eines Gutes erlauben werde, und was für Prämien Juden gegeben werden können, die als Tagelöhner oder Besitzer das Land selbst bauen. Ferner sollte gesetzlich verordnet werden, daß keiner in den Schutz genommen werde, der nicht deutsch lesen, schreiben und rechnen könne, daß Mittel bereit gestellt werden, die Kosten dieses Unterrichtes zu erleichtern, daß kaufmännische Bücher in deutscher Sprache geführt werden und nur solche Kontrakte vor Gericht Gültigkeit haben. Das »Allgemeine Intelligenz- oder Wochenblatt für sämtliche Hochfürstliche Badische Lande« brachte am Donnerstag, 3. Oktober, ein Generaldekret an sämtliche Oberämter und Ämter außer Beinheim und Rodemachern in diesem Sinne.

Die Berichte der Oberämter gingen allmählich bis zum März 1783 ein. Neben Hinweisen auf einzelne Handwerke, die im Lande bisher nicht betrieben wurden, wie Schwertfegerei, Verfertigen seidener Strümpfe und Tücher, Zizdrucken und dem Betonen, man solle hinsichtlich des Besitzes von Haus und Boden und[1]) »Platz und Waid« sie den Christen gleichstellen und befehlen, daß sie allein und selbst bauen, — dann würde es schon gehen — findet sich auch der Rat,

[1]) Oberamt Bühl (Becker). 12. Oktober 1782.

die Mittellosen auszuweisen[1]), Steinbach, Ettlingen, Stein weisen auf Sabbatfeier und Speisegesetze hin, welche die Beschäftigung erschweren. Das herrschende Vorurteil spricht sich in dem Satze aus: Mit einem Worte, die Juden werden für ein faules, träges und dem Herumziehen meistenteils zugetanes, zur Arbeit gar nicht schickliches Volk überall gehalten[2]). Sehr bemerkenswert sind die Äußerungen von Liebensteins (Amt Idar), der der bisherigen Einschränkung die Schuld an allem Übel zumißt und deshalb ihre Aufhebung fordert. Wenn nicht zu Ämtern, sollten die Juden zu Handwerk und Landbesitz zugelassen werden. Es bedarf dazu keiner anderen Belohnung, als daß alle, die diese Gewerbe treiben, in Schutz genommen werden. Die Zünfte hindern dabei nicht, da der Landesherr sie selbst aufheben oder die Handwerker von der Aufnahme in die Zünfte befreien könne. Schlosser (Emmendingen) befürwortet, unter Zitierung Dohms, daß ein reicher Jude eine Fabrik begründe und Juden als Arbeiter beschäftige. Das würde sehr hinaus wirken. Der Staat solle dieser Fabrik Freiheit von Zoll und Accis, Schatzung und Abgaben gewähren und erlauben, nicht in Schutz stehende Juden zur Arbeit aufzunehmen. Hierbei scheint ihm das vorgeschwebt zu haben, was der Seligmann'schen Tabaktrafik in Leimen vom Kurfürsten der Pfalz an Privilegien zugestanden worden ist. Die Handwerker sollten vom Zunftzwang frei dem Oberamte ihr Meisterstück vorlegen. Ganz sonderbare Anschauungen bringt das Oberamt Karlsruhe zum Ausdruck[3]). Die Juden hätten die Anlage zum Handeln schon mit der Muttermilch eingesogen. Sie halten alle übrigen »Hantierungen vor knechtische Beschäftigungen, die den Stand eines Israeliten verunehren.« Bequemlichkeits- und müßige Ruhe-Liebe läßt es nicht zu, über einem Geschäfte, wenn es nicht just

[1]) Gernsbach.
[2]) Steinbach.
[3]) 20. März 1783.

Geldzählen ist, ein paar Stunden, geschweige wie der Handwerker ganze Tage, ja sogar die ganze Zeit des Lebens hinzusitzen. »Selbst die geringsten Geschäfte in seinem Hause, die der Christ noch neben seinem Handwerke in Feierstunden verrichtet, verabscheut er. Mit langsam zusammen erhandelten Kreuzern zahlet der arme Jude, in dessen Faust die Axt und Säge ebenso gut als beym Christen stände, lieber dem Holzspalter vor das aus der Salamonischen Stiftung erhaltene Allmosen Holz, als daß er seinem Stande die Unehre und sich die Mühe machet, solches seinem Gebrauche selbst zuzubereiten.« Ist dies zum Teil wahr, — d. h. spiegelt sich darin die Entwöhnung von körperlicher Arbeit, so schießt es weit über das Ziel hinaus und bedeutet nur die vollständige Unbekanntschaft mit dem Wesen und der Weise der Juden, wenn der Bericht fortfährt: »Kurz, der Jude schickt sich nach seinem Nationalcharakter zu keinem Handwerk und Kunstgeschäfte und verabscheuet somit auch die Wissenschaften, worüber er seinen Kopf eine Weile verbrechen und die Zeit in melancholischer Stille zu Hause zubringen muß.« Nur aus dieser Ursache habe das Schreib-, Lese- und Rechnungsinstitut keinen rechten Fortgang. Der Jude will nur seine jüdische Sprache und Zeremonien lernen. »Mit einem Worte, er hat keinen innern anhaltenden Trieb weiter hinaufzustreben als seine ebenso unwissenden Väter.« Herr D. von Schwartzenau belegt diese durch die Weiterentwickelung so vollständig ins Unrecht versetzte Schilderung mit Witzen, wie daß der Jude von allen 613 Geboten am wenigsten das hält: Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen [1]) und mit Anekdoten, daß ein Betteljude, dem für Steinklopfen 7 Batzen statt des Abendessens geboten wird, ausruft: O weh, — die Schande wäscht mir der Rhein nicht ab. So beweist er »der Jude bleibt aber immer Jude.«

[1]) Daß das kein Gebot ist, wußte der Herr Oberamtmann nicht.

Hie und da wird auf arbeitende Juden hingewiesen, wie in Durlach auf zwei, die Nadelschleifer in der Oberndorfischen Fabrik sind.

Am 2. Oktober 1784 ergeht ein Hofratsprotokoll, die Oberämter sollen die Juden vernehmen, ob es nicht möglich sei, mehrere Judenkinder (statt des einen, das bisher dem Vater darin folgte) ohne Nachteil in Schutz zu nehmen, und sie anweisen, die Kinder außer Lesen, Schreiben und Rechnen, auch Wollenstreichen und schlumpfen, Wolle, Baumwolle, Flachs und Hanf-Spinnen oder sonstige, nicht in zünftige Gewerbe eingreifende Arbeit, zu lernen. Die Pforzheimer Fabriken sollen Auskunft über den Absatz dieser Waaren geben. Die darauf eingegangenen Berichte — einzelne nennen Juden besonders in Bühl, deren Kinder deutsch lesen und schreiben lernen. In Weiersbach versteht ein Zwanzigjähriger auch die Vieharzneikunst und will einen Lederhandel anfangen — faßt T i t t e l als Antworten auf die zwei Fragen zusammen: durch was für Mittel kann jene Verbesserung der Juden und ihres Nahrungszustandes am schicklichsten erzielt werden, und durch was für Mittel können die Juden am leichtesten und kräftigsten gereizt und ermuntert werden, sich derselben zu bedienen? Gegen das Wollenstärken wenden die Juden ein, daß Bettelleute sich damit zu ernähren suchen. Sie wollen ansehnlichere Gewerbe für ihre Enkel. Zu den Freikünsten, Malen, Goldschlagen u. s. w., haben die Judenburschen wenig Lust, und es fehlt die Gelegenheit wie die Mittel, zu lernen. Auf dem Lande nähren sie auch nicht.

Bei zünftigen Handwerken kommt zu der Schwierigkeit, die Kosten zu beschaffen, die um den Meister. Christliche Meister nehmen sie nicht an. »Und bei dem noch zu allgemein herrschenden Vorurteil gegen die Juden könnte es geschehen, daß die Handwerksburschen solcher Meister auswärts sogar nicht in Arbeit genommen würden«. Ob zu gestatten sei, Handwerk ohne Zunftzwang zu betreiben,

darüber sind die Meinungen geteilt. Gegen Landbau der Juden spricht, daß Grund und Boden für die Christen nicht ausreicht und diese haben doch ein Vorrecht vor den Juden; daß ferner die Juden dadurch Bürgerrecht erhielten, was anderen Hintersassen nicht zugestanden wird; daß Viehzucht dazu gehört und deshalb den Juden Platz- und Waiderecht eingeräumt werden müßte. Tagelöhner können sie nicht werden. Sie sind dazu zu schwach, ungeschickt und träg, wollen Christen nicht dienen únd betrachten den Ackerbau als für ihre Nation »unziemlich«. Der Christ will den Juden nicht, und wegen Kost und Sabbath steht auch das Religionsgesetz im Wege. Da der Referent nicht gewillt ist, irgend eine andere Klasse von Menschen auf Kosten des christlichen Volkes zu begünstigen, so soll man ihnen Grundeigentum nur gleich christlichen Hintersassen und fürstlichen Bedienten mit Dispensation und der Bedingung gestatten, es allein durch Juden zu bauen. Müßiggang darf den Juden wie den Christen nicht erlaubt sein. Der Judenbettel ist ebenso wie »der Christenbettel gänzlich abzustellen«. Nur ein Sohn darf zum Handel zugelassen werden. Für jeden andern seiner Söhne hat sich der Vater beim Oberamt zu legitimieren, welche »Freikunst oder ehrliche Handtierung er ihm lernen zu lassen gesonnen seí«, da man müßiggehende Judenburschen fürderhin im Lande nicht dulde. Arme sollten, wenn sie nicht bei Christen als Arbeiter oder Taglöhner unterkommen, außer Landes geschafft werden. Einer Fabrikanlage, wie sie Schlosser vorgeschlagen, redet er das Wort. Jedoch sollten nur inländische Juden beschäftigt werden, damit nicht ein ganzes Heer fremder, zusammengelaufener Juden zuletzt dem Lande zur Last falle. Die Aufmunterung soll nicht durch Prämien, sondern durch die Aufnahme in den Schutz, mehrjährige Freiheiten und Verminderung »des ohnehin für manchen fast unerschwinglichen« Schutzgeldes gegeben werden. Leider verhallt die vernünftigste Ansicht, die des Oekonomierates Sonntag in

Loerrach und des Amtes Roetteln, ungehört. Dieses fordert gleiche Vorrechte, wie sie die Christen haben, die doch auch hie und da verarmen, besonders »weil sie die Lebensart nicht ergreifen können, für die sie geeignet sind«. Wie häufig ist das bei den Juden der Fall, denen so vieles verwehrt ist. Der große Haufen muß unter den Beschränkungen entweder verarmen oder Betrüger werden. Jene vorgeschlagenen Künste bringen kein Brod. Zuerst sollen sie solche Handwerke lernen, bei denen sie ihre Nahrung finden. Nach dem Vorbild der Krämer, die aufgenommen werden, ohne Zunftmitglieder zu werden, sollen die Juden überall von der Zunft dispensiert werden. Wenn sie an Arbeit und Zuhausebleiben gewohnt sind, soll ihnen auch der Feldbau gestattet werden. Vorerst möge die Bittschrift der Loerracher Juden um die Erlaubnis, Krämerei zu treiben und hausieren zu dürfen mit Waren, die der Landmann braucht, Erhörung finden.

Bis 1791 bringen die Akten nichts mehr. Am 21. Februar dieses Jahres tritt ein Hofratsmitglied mit einem Gutachten hervor, Baumgaertner, der für die Weiterentwicklung sehr viel geleistet hat, und der als Mitglied der Karlsruher fürstlichen Polizeideputation sich mit der Regelung der Judenfrage zu befassen hatte. Zuerst steht er vollständig auf dem Standpunkt, daß die große Menge der Juden in der Stadt den schlechten Stand des Handlungswesens, die Armut und Lüderlichkeit der unteren Stände wenn nicht allein, so doch mitverschuldet. Kein Jude im Lande beschäftige sich mit Wissenschaft, Handwerk oder Taglohn, alle nur mit Handel. Dadurch sei dieser verdorben; sie müssen wohlfeile, schlechte Waare, »Babel«, verkaufen, und die zu große Konkurrenz führe zu Betrügereien und Wucher. Es war hart und grausam, daß man früher die Juden fortgejagt hat, umsomehr als der Staat durch ihre Behandlung die Schuld an all' dem Schlimmen trage. Die Juden sollen angewiesen werden, solche Handwerke, die

mit Industrie verknüpft sein müssen, wenn sie ihren Mann ernähren sollen, und die im Lande noch nicht betrieben werden, zu lernen, z. B. Waffenverfertigen, sowie die leicht zu erlernenden Papiermaché machen, Wollespinnen. Ernähren würden sie sich schon damit »denn Leute, die durch ihren Kopf es soweit bringen,daß sie mit einem elenden Handel sich ernähren, werden ihre Gewerbsamkeit gewiß auch soweit treiben, daß sie ihren fabrizierten Waren Absatz verschaffen«. Ein besonderer Übelstand ist das Treiben der Betteljuden und das aufgezwungene Cölibat. Die nicht in Schutz Genommenen bekamen keine Heiratserlaubnis. Daß die Vermehrung nicht dem Staate schädlich werde, fordert Änderung der Verhältnisse. Obschon in den Zunftartikeln kein Verbot der Aufnahme von Juden enthalten ist, nehmen die Zünfte sie nicht zu Mitgliedern, daher können sie nur nichtzünftige Gewerbe betreiben.

Freiwillig tun sie's nicht. So müssen sie gezwungen werden. Alle unter 22 Jahr Alten müssen eins lernen, sonst werden sie nicht in Schutz genommen. An jedem Orte darf außerdem eine bestimmte Anzahl, die die nötigen Kenntnisse dazu nachweist, Tuch- und Ellenhandel, Eisen-, Vieh- und Pferdegeschäft oder Trödel betreiben. Auswärtige werden nur aufgenommen, wenn sie vermögend sind und eine Inländerin heiraten. Arme sollen durch eine freiwillige Steuer der Judenschaft, »die in solchen Fällen freigebig zu sein pflegt« und durch bei Schutzannahme erhobene Taxen unterstützt werden. Christlichen Handwerkern soll bei der Annahme zur Bedingung gemacht werden, daß sie ein Judenkind unentgeltlich im Handwerk unterrichten, wobei die Eltern das Kind verköstigen. Der Fürst soll in einzelnen Fällen Unterstützung geben und später eigene technische Schulen an größeren Orten errichten lassen.

Das Hofratsprotokoll vom 31. März 1792 eignet sich dieses Gutachten Baumgaertners an und fordert darüber von den Oberämtern Bericht. Am 8. Mai 1793 faßt der Referent diese zusammen. Einzelne wollen, daß nichts

geschehe. Die Juden seien unverbesserlich. Die Gründe liefert das vierte Stück des »Journals von und für Deutschland« 1790, Gedanken über die neuen Vorschläge zur bürgerlichen Verbesserung der Juden. Die Speisegesetze, Sabbathe, Feste, der unruhige Geist, der nicht zum »Sitzleben« geeignet ist, Erziehung zu Betrug und Schalkheit, Haß gegen Christen usw. »Sie glaubten, eine vorzügliche Nation zu sein, und daher ruhe ihr Stolz, der ihnen nie zulasse, sich gehörig in die Ordnung zu fügen«. Sie würden bei weiteren Nahrungsquellen sich zu sehr vermehren, weil sie viel Kinder für einen Segen halten. Die Versuche Kaiser Josefs seien verfehlt gewesen. Im Gegensatze befürworten Schlosser und andere, daß sie Wissenschaft, Kunst und Handwerk lernen sollen. Baumgaertner bestreitet, daß die Lust zu schweren Arbeiten fehle. Sie seien nur nicht daran gewohnt. Ihre Religion verweichlicht sie nicht, sondern übt sie im Mäßigsein. Mit ihrem Stolze habe es gute Wege. Die Geschichte lehrt, daß die Juden sich immer als friedliche und ruhige Bürger im Ganzen betragen haben. Die Brunnenvergiftung sei unerwiesen, eine Beschuldigung, von Haß und Aberglauben erzeugt. Wie aber niemand aus seiner Zeit hinaus kann, wird dadurch bekundet, daß der wohlgesinnte Mann sich nachzuweisen bemüht, die Vermehrung der Juden werde durch die neue Gestaltung nicht gefördert werden. Die Ärmsten vermehren sich am meisten. »Die Nachteile, die dem Staat aus der dermaligen schlechten Beschaffenheit der jüdischen Nahrungsart erwachsen, sind erwiesen und mannichfaltig. Die Besorgnisse, die sich auf eine zukünftige allzugroße Vermehrung der Juden gründen, sind unerwiesen, unwahrscheinlich und unmenschlich«. Nur die mit der innern Konsumption sich befassenden Handwerke sind übersetzt. Die spekulativen, die Absatz ins Ausland suchen, fehlen zum Teil gänzlich. Dann nennt er 60 großenteils unzünftige Gewerbe: Beindreher, Hutmacher, Stahlarbeiter, Feilenhauer, Vergolder etc., von denen 40 im Lande nicht vorhanden

sind, darunter Bildhauer, Brillenmacher, Gold- und Silberdrahtzieher, Handschuhmacher, Kupfer-stecher und -drucker, Pergamentierer, Pfeifenmacher, Stärke- und Pudermacher, Oblatenbäcker, Tapetenmacher, Holzschuhmacher. Wohl findet man oft Unsauberkeit, aber nicht mehr, als bei Christen in gleichen Verhältnissen. Die Ceremonialgesetze bereiten Schwierigkeiten, doch, wenn die Lehrlinge mehr Lehrgeld geben und die Gesellen auf Accord arbeiten, »was sich immer mehr einführt«, wird es schon gehen, und, wenn es jüdische Meister gibt, dann sind alle Schwierigkeiten beseitigt. In Spanien hätten vor 1492, in der Türkei zu allen Zeiten, in Prag, Fürth, Frankfurt, Holland und England die Juden bewiesen, daß sie Handwerker werden, wo Verbote sie nicht daran hindern. Kaiser Josef ist nicht behutsam vorgegangen. Deshalb sollen sie jetzt noch nicht zu zünftigen Gewerben zugelassen werden. Wenn — worüber alle einig sind — fortan nur der in Schutz kommt, der Kunst, Wissenschaft oder Handwerk als Broterwerb nachweist, wird Täuschung ausgeschlossen, und der Zwang, der Niemand ein Recht entzieht, fördert das Wohl des Staats. Zur Beschaffung des Lehrgeldes soll ein Fonds aus freiwilligen Gaben, da es doch auch gutherzige Reiche gibt, und für die 200 fl. Wollware werde jeder gern 20—25 Florin geben. Um die Industrie zu fördern, war nämlich aus der seltsamen Mißbildung des Zuchthauses in Pforzheim, das zugleich als Waisenhaus diente, eine »Wollen-Fabrik« gemacht worden. Die Unternehmer hatten die billigen Arbeitskräfte und Privilegien der früheren Anstalt zugesagt erhalten (2. März 1778). Bei der Aufnahme in den Schutz hatten die Juden in der Markgrafschaft Baden-Durlach neben anderem für das Gymnasium 5 fl., für das Waisenhaus die Hälfte des jährlichen Schutzgeldes und der herrschaftlichen Taxe (15—25 fl.) zu entrichten. Als »rem purae gratiae« hatte der Fürst den neuen Entrepreneurs der Fabrik Wohnlich, Grab et Soehne — ohne daß es auf die Baden-Badenschen Lande ausge-

dehnt worden wäre, — zugesagt, daß jeder in den Schutz genommene Jude ihnen für 200 fl. Wollenware abkaufen müsse, die er nur außerhalb Badens veräußern dürfe. Hierbei scheint Preußen mit seiner Porzellanmanufaktur vorbildlich gewesen zu sein. Die Wollenfabrik hatte von einzelnen Juden sich mit Geld abfinden lassen. So wurde denn mehrseitig beantragt, da das Wohl des Staates mehr durch die Judenkinder als durch diese Fabrik gefördert werde, der Fabrik dieses Recht zu nehmen und den Juden »ein Geldsurrogat« zum Besten des Instituts zur Erziehung armer Judenkinder abzufordern. Am 12. Juli 1795 wurde von Ph. Holzmann ein dahin zielendes Reskript vorgelegt: der geheime Rat zögert, bis die Familie Wohnlich 1799 gegen ein anderes Privileg darauf verzichtet. Baumgaertner, der inzwischen Oberamtmann in Pforzheim geworden war, hatte die Verhandlungen zu gutem Ende geführt. Für die Aufnahme nachgeborener Söhne sollte ein viel höherer Betrag zugunsten dieser Kasse gefordert werden. Nathan Levi von Eichstetten zahlt — und zwar ist dies der erste einfließende Betrag — für seinen zweiten Sohn 25 Louisdor (325 Mk.). Einem Juden aus Pforzheim aber werden zur Ablösung einer 2jährigen Zuchthausstrafe wegen Gelddiebstahls 300 Florin ebenfalls für diesen Zweck auferlegt. Das Geld wurde vom Hofrat zinstragend angelegt. Man schlug sogar eine Auflage der ganzen Judenschaft vor, die »Schmußgelder« bei Verheiratungen, die prozentualen Gebühren bei Inventuren, Teilungen usw. zu verringern und das Ersparte dem Institute zuzuwenden, was natürlich den heftigen Widerstand der Verkürzten hervorrief. 1797 verhandelt die Rentkammer mit dem Hofrat. Referent der Erstgenannten ist Assessor Bernhard, des Letzteren Holzmann. Jener fordert guten Unterricht in Moral, Naturrecht und im alten Testament, will die Rabbiner aus der Reihe der geprüften Religionslehrer genommen und durch eine »vernünftige Erziehung«, wie den Besuch der Stadt- und Landschulen

durch alle Judenkinder, mehr Aufklärung unter den Juden ohne Unterschied des Geschlechtes verbreitet haben und teilt die Bestrebungen, welche offener oder zurückhaltender Religionsänderung erstreben. Er folgt darin dem Referenten der Ratkammer, Assessor v. Ralm, der 1792 sich im Gegensatze zu Dohm stellt, dem Mendelssohn für die Verteidigung seiner Nation wer weiß was »für eine hohe Stelle in seinem Paradiese darauf versprochen hat.« Er will die Juden bessern und damit die Pflicht gegen die eingeborenen christlichen Landeseinwohner, deren »Blutigel sie bisher gewesen sind« erfüllen[1]). Er schimpft nach Friedlaender besonders über den Talmud »einen mit dummen Fabeln, Traditionen und Sophistereyen angefüllten in 12 Bänden bestehenden Folianten«, der »ihre ursprüngliche »wahre Religion, das ist die reine Lehre Mosis, mit einer »solchen Menge von Albernheiten, die gar nicht zum Wesentlichen der Religion gehören, verwebt, daß dadurch »der Charakter dieses Volkes eine gänzlich schiefe Richtung erhalten hat, die einer gründlichen Nutzbarmachung »der Juden für den Staat und für sich selbst immer die »größten Hindernisse in den Weg legen wird.« Er fordert: »Man arbeite der Dummheit und dem Aberglauben der Rabbinen entgegen.«

»Sie haben gar keine öffentlichen Schulanstalten.« Bemittelte haben oft hergelaufene Betteljuden schlechtesten Charakters zu Lehrmeistern in ihrer Religion, »oder eigentlich vielmehr in denen zum wesentlichen derselben gar nicht gehörigen abergläubischen und »abgeschmackten Zeremonialgesetzen« Arme bleiben sich selbst überlassen »und kommt der Jude vollends in die Synagog oder in die Kirche, so hört und sieht er nichts anderes, als albernes Gezeug und muß Gesänge und Gebete nachplären, die er nicht versteht«. Der Karlsruher Gemeinde kostet der Kantor,

[1]) Baden, Judenrechte, Bessere Organ. des Nahrungsstandes der Judenschaft Vol. 2 fasc. 28.

Bass und Diskant jährlich gegen 1000 fl. Der vernünftige Teil der Gemeinde fordert, daß der Schächter als Vorbeter diene. Beide Parteien führen deshalb einen Prozeß beim Hofgericht. Solches Geld sollte für ein Erziehungsinstitut verwendet werden.

Hasser und Förderer der Juden sind von den Berliner Ideen erfüllt. Mendelssohn und Dohm, aber auch Jakobsohn und Friedlaender haben Anregungen gegeben, die je länger desto mehr die Gesetzgebung bestimmen. Holzmann will sich die Forderungen noch nicht aneignen, die Friedlaender in seinen 1793 erschienenen »Aktenstücken, die Reform der jüdischen Colonie in den Preußischen Staaten betreffend« aufgestellt hatte, daß die eigene Gerichtsbarkeit wegfalle, in Religionsdingen nicht mehr das weltliche Strafrecht sondern höchstens eine in den Schranken der kirchlichen Societät sich haltende Zensur vollzogen werde! Davon ist noch keine Rede. Aber von der Zukunft erhoffen jetzt alle, daß »der Wald der Ceremonien« gelichtet werde! Friedlaender trägt die Hauptschuld, daß die staatliche Besserstellung an die Bedingung geknüpft oder in der Absicht in die Wege geleitet wurde, daß die Juden ihr religiöses Verhalten umgestalten oder ihre Religion aufgeben.

v. Ralm fordert eine Prüfung der Religionslehrer und Rabbiner. »In protestantischen Ländern werden von den Konsistorien die katholischen von ihnen nominierten oder konfirmierten Geistlichen examiniert! Warum ist man so nachsichtig gegen die Juden, daß man garnicht fragt, ob und was sie für eine Religionslehre haben?« Die Prüfung sollte zeigen, ob sie erträgliche Kenntnis der Moral und des Naturrechts haben, und ob sie in teutscher Sprache unterrichten können, »damit auch Christen ihn hören können und wissen, ob er Unsinn, Aberglauben und schädliche Lehren vortrage? Ich bin überzeugt, daß von dieser Nachsicht vieles der bisherigen Sittenverderbnis herrühre.«

Damals hat in Karlsruhe nur Sekel Levy seine zwei Knaben von neun und vierzehn Jahren in das Gymnasium getan. Die Regierung sollte Andere zu Gleichem nötigen. Zu allem sollte der Fond für das Handwerks-Erlernungsinstitut herhalten, da der Zweck ist, die »Veredelung und Nutzbarmachung der Juden.«

Der Referent empfiehlt, als auch in Baden gute Wirkung verheißend, die Vorstellung der jüdischen Generaldeputirten vom 28. Februar 1790 in Preußen. Sobald christliche Meister sich weigern, jüdische Lehrlinge zu nehmen, sollen jüdische Freimeister vom Auslande geholt werden. Die übersetzten Handwerke werden reduziert oder ganz verboten, alle Künste und Wissenschaften dagegen den Juden erlaubt. Da sie, solange dies nicht auch in anderen Ländern zugelassen ist, nicht wandern können, sollen sie vor dem 25. Lebensjahre weder Meister werden, noch heiraten dürfen, »damit sie sich nicht zu sehr vermehren!« Es sollte später auch der erstgeborene Sohn nur dann in Schutz genommen werden, wenn er ein Handwerk, eine Kunst oder Wissenschaft gelernt hat. Jeder gehörig erlernte Handel sollte ihm in derselben Weise wie dem Christen gestattet werden. Die Höhe des Vermögens sollen sie vor der Thora beschwören. Die Gemeinde solle nicht mehr für die Zahlungsunfähigen eintreten, da sie die Aufnahme nicht veranlaßt hat. Das Konsistorium soll gefragt werden, ob die Juden nicht in die allgemeinen Schulen zugelassen werden können — denn auch die Frauen sollen bei der Aufnahme den Nachweis erbringen, daß sie lesen, schreiben, nähen, spinnen und stricken können. Der Kirchenrat erklärt sich am 28. März 1798 für die Zulassung. Es könne aus politischen Lesebüchern und dem alten Testamente gelesen werden. »Aber den Juden soll ein besonderer Platz in der Schulstube angewiesen werden, weil sie selten nur die unter Christen übliche Reinlichkeit an sich beobachten und noch weit seltener ihren i d e r-

ratischen Geruch ablegen oder verbergen könnten.« (Die zweite Behauptung läßt die erste als ebensowenig berechtigt erscheinen.) Die Judenkinder würden nicht gleichen Fortschritt halten können wegen der Sabbathe und Festtage. Es sei eine arge Überlastung der Lehrer, daher sollten sie entschädigt werden. Wo viele Juden wohnen, mögen sie gegen Entgelt ihre Kinder von den Lehrern vorbereiten lassen. Die vorhandenen Anstalten genügen, um jüdische Lehrer in ihnen auszubilden. Wieder vergingen einige Jahre, bevor Umfragen von den Ämtern und Juden beantwortet waren. Die Juden erklären sich zumeist damit zufrieden, daß ihre Kinder die christlichen Schulen besuchen; nur fordern sie andere Lesebücher, und daß der Religionsunterricht gesondert bleibe. Das Oberamt Roetteln hatte (5. August 1799) nur die Loerracher und Thumringer Juden, aber nicht die in Kirchen befragen können, weil die Gegend seit April durch die französischen Vorposten eng eingeschlossen ist, »und wir können dieser Klasse von Leuten umso weniger anraten, durch die Vorposten sich zu schleichen, als das französische Militär besonders auf die Juden mißtrauisch ist und schon einige als Spione eingezogon hat«.

Karlsruhe lehnt 6. August 1799, unterschrieben Jakob Hirsch und Isaac Ettlinger, die Errichtung einer Schule ab. Die Kinder würden vom 6. bis nach zurückgelegtem 13 Jahre vor- und nachmittags in den Religionsgrundsätzen unterrichtet und haben »also zur Besuchung der Schulanstalten keine weitere Zeit«. Im Lesen, Rechnen und Schreiben lassen sie die Kinder privatim unterrichten. Sollte aber ein Kind »Genie« haben, behalten sie es sich vor, es am öffentlichen Unterricht teilnehmen zu lassen. Das Recht zum Güterkauf nehmen sie, wie die Regierung es anbietet, dankend an. Mit dem Schutzgeld soll es beim Alten belassen werden. Das Amt ist für eine bessere Schulanstalt, obschon die Maierische und Fradelische Stiftung nicht dafür verwendet werden können, weil die Witwe nie

etwas »zum Besten der gemeinen Judenschaft tun« will. Die Steuern sollten auf die Person gelegt und wie bei den Christen in Niederschlesien in 3 Klassen erhoben werden: Toleranz-Impost, Personal-Accise und Nahrungssteuer.

Wie man sich wohl bewußt ist, daß ebensowohl betreffs des Ackerbaues wie der Schulen die christl. Bevölkerung die Juden zurückweist und doch den Juden das zur Last legt, zeigen die Berichte der Ämter Rastatt vom 14. Sept. 1800 und Stein vom 8. Jan. 1801. Das erste will die wenigen jüdischen Kinder in die öffentlichen Schulen aufnehmen. Dagegen spricht es sich gegen den Gütererwerb aus. Die Christen wollen solche Gleichstellung nicht. Die Juden halten den Ackerbau für ein verächtliches Geschäft. (?) »Ihre Meinung »von ihrem großen Vorzug gegen die Goye und andere »Religionsverwandte ist bekanntlich mit ihren Religions»begriffen noch so sehr verwoben, daß sie noch wirklich »aus dem Grunde glauben, als könnten die Juden mit den »Weibern der Christen keinen Ehebund treiben, weil die »Christen als ein verworfenes Volk zur Ehe unwürdig sein »sollen.« Nun war aber vor 1807 eine Eheschließung zwischen Juden und Christen staatsgesetzlich nicht gestattet. Das Oberamt Stein stellt sich auf den Standpunkt, daß die dortigen Juden, von denen der Reichste 800 Gulden besitzt, nicht in die christliche Schule kommen können, solange sie nicht von den strengen Religionsgebräuchen abgehen, denn bis ins 14. Jahr haben sie soviel Unterricht in hebräischer Sprache und Religion, daß sie zu anderem keine Zeit finden. Jedoch haben sie separaten Unterricht im Deutschen auf eigene Kosten, wie er bei der Schutzannahme zur Bedingung gemacht wird. Die christl. Einwohnerschaft wird die Judenkinder nicht in der Schule dulden. Der größte Teil der Juden wohnt auf der Seite von Königsbach, die der Andreischen Vogts-Herrschaft untersteht. Darum soll man ihnen weder Güter- noch Häuserkauf gestatten. Auch würde es Schlägereien geben, wenn die

Kinder aus der Schule kommen, wo vorher gelehrt worden ist »von der Juden Irrtum, und daß sie Christum gekreuzigt.« Überall wird den Juden das verübelt, was selbst ihren Wünschen durch das Widerstreben der christlichen Bevölkerung vorenthalten worden wäre. Hochberg bezieht sich auf den Bericht von 1792. Seit 20 Jahren zahlt Eichstetten dem Lehrer jährlich 25 Gulden und sämtliche »Judensöhne« vom 10.—15. Jahre haben täglich, mit Ausnahme der jüdischen und christlichen Feiertage, Unterricht. Alle Kinder müssen kommen, die Armen ohne dafür zu zahlen. Emmendingen und Ihringen wollen es gern ebenso einrichten, daß Juden und Christen in der Schule vereinigt werden. Das Schutzgeld wünscht Eichstettten auf 15 Gulden festgesetzt, dann würde die Judenschaft dafür haften, »die Herrschaft« demnach keinen Ausfall haben. Nach der 1790 angeordneten Zählung werden 1801 in 14 von den 18 Ämtern, die eine Gesamtbevölkerung von 169.076 Köpfen hatten, gezählt 323 jüdische Ehepaare, 20 Witwer, 61 Witwen, 23 ledige Männliche, 12 Weibliche, 611 Knaben, 554 Mädchen, 99 Knechte und 163 Mägde — im ganzen 2186 Seelen — mit einem Gesamtvermögen von 749.405 Gulden (davon in Karlsruhe 415.350, Stein 3800). An Schutzgeld sollten sie jährlich zahlen 5745 fl. 59 kr. In Karlsruhe wurde das Vermögen von Elkan Reutlinger, Salomon Haber, der aus Breslau stammte, und Kusel David als sehr beträchtlich angesehen, aber nicht genau geschätzt. Das Schutzgeld hing deshalb vom »höchsten Ermessen ab«. Im März 1801 erstattet Ph. Holzmann seinen ausführlichen Bericht[1]), dem er eine Darstellung der Verhandlungen seit 1782 voranstellt.

Am 23. Mai 1782 hatte Karl Friedrich »die nähere Anzeige der Anstände« verlangt, »welche bei der den Juden zu gestattenden Erlernung zünftiger Handwerke obwalten«.

[1]) Nr. 10603. Über die bürgerliche Verbesserung der Juden in den fürstlichen Badenschen Landen. — Fasc. III, die Organisatio der Juden.

Nach den Berichten soll weiterer Antrag gestellt werden, dahingehend, daß besonders die nichtschutzfähigen nachgeborenen Söhne zum Erlernen freier Künste veranlaßt werden, — ferner ob Güterkauf ihnen erlaubt, und »welche Reitzungsmittel und praemium« für Taglöhner und Selbstbewirtschafter ausgesetzt werden sollen. Wer nicht »teutsch« lesen, schreiben und rechnen kann, darf nicht in Schutz genommen werden, doch soll die fürstliche Regierung Erleichterung der Kosten des Erlernens erwägen. Aus den Berichten der Ämter hebt er die aus Birkenfeld von Geheimrat Reinhard und Landvogt von Liebenstein, die zu allem Zulassung fordern und die Vermehrung der Juden dem Lande nicht schädlich finden, sobald man sie zu nützlichen Arbeitern machte, — und Schlossers hervor.

Die von der Regierung 1784 eingeforderten Berichte wegen Wollenstreichens usw. blieben ohne Resolution, da die angeregten Arbeiten teils mißachtet teils nicht zur Nahrung ausreichend waren.

1792 hat Hofrat und Oberamtsverweser Baumgaertner durch das am 30. März erstattete Gutachten die ruhende Angelegenheit wieder in Aufnahme gebracht. Die Berichte der Ämter wurden in einem weiteren Gutachten vom 8. Mai 1793 verwertet, das der Rentkammer mitgeteilt, von dort das Referat Bernhard vom 3. Juni 1797 erwirkt. Dieses wurde mit Bemerkungen Holzmanns am 28. August der Regierung vorgelegt. Wiederholt ist mit der Rentkammer und dem Kirchenratskollegium (5. Dezember 1797) verhandelt. Am 11. Januar 1798 wurde den 14 Ämtern, in welchen Juden wohnen, aufgegeben, diese selbst um ihre Meinung zu fragen. Nachdem diese Berichte eingegangen sind, kann er den endgültigen[1]) Antrag stellen. Aus den

[1]) Ihm war durch den geheimen Rat Freiherrn v. Edelsheim eine Erklärung des preußischen geheimen Rates v. Dohm über die Rechte der Juden in Preußen mitgeteilt worden. Darin heißt es: Preußen hat Juden mit den Rechten der Christen und solche ohne

25 Paragraphen der historischen Übersicht, die nun folgt, dürfte ein kurzer Auszug noch jetzt von Wert sein. Die Juden hatten bei den Römern auch nach Einführung des Christentums Religionsfreiheit und alle bürgerlichen Rechte, die freilich aus mißverstandenem und unchristlich geübtem Religionseifer immer mehr eingeschränkt wurden, bis schließlich die Juden unter die niedrigsten und schlechtesten Menschen gerechnet und ihre Religion für eine teuflische Sekte angesehen wurde. Von den nordischen Eroberern wurden sie noch schlechter behandelt. Den Beleg gibt Lex Wisigothorum. In Deutschland genossen sie anfangs als Leibeigene des Kaisers seinen besonderen Schutz, wofür sie als Regale galten und eine Geld- oder Kronensteuer leisteten. Später wurde Judenhalten Recht der Landeshoheit, und ihre Existenz wurde nur als »Quelle der Finanzvermehrung« betrachtet. In Baden wurden sie schon in sehr frühen Zeiten aufgenommen. 1577 wurde für Baden-Durlach ihre Austreibung beschlossen, sobald ihr Schutz zu Ende ist. Markgraf Georg Friederich ordnete in seinem Testamente vom 17. November 1615 Artic. 32 an, daß die Juden aus allen badischen Landen ausgetrieben werden und nie wieder Aufnahme finden sollen. Die Landesordnung des Markgrafen Karl Wilhelm von Baden-Durlach vom 12. März 1715 bestimmt (Teil VII, 6. Titel), daß den Juden Wohnen und Kontrahieren mit den Untertanen ver-

---

dieselben. Auf nähere Erkundigung erklärt Dohm das dahin: z. B. sind Ephraim und Itzig als Bankiers in derselben Kategorie, wie Splittgerber, Schütz, u. s. f.; mithin genießen sie auch gleiche Rechte bezüglich der Lasten und Beiträge zu den Staatsbedürfnissen, als der persönlichen Freiheiten und deren Anwendung auf ihre Kinder, ihren Handel, Gewerbe und sämtliches Vermögen. Die solche Conzession nicht haben, »erlägen auch dorten noch unter dem fast unerhörten Druck unzähliger Beschwerden, Abgaben und Kränkungen« (Rastadt 30. Januar 1799). Dohm verschafft ihm später eine Abschrift des Reglements für die Judenschaft in den königl. preußischen Staaten vom 17. April 1750 und die Ritualgesetze der Juden von Mendelssohn.

boten und nur Wandeln durch das Land gegen Geleit erlaubt ist. 1712 waren ihnen nur die Dörfer verboten, das Erbauen modelmäßiger Häuser in den Städten Ensbach, Pforzheim und Mühlburg gestattet worden. Das waren Wiederholungen der alten Landesordnungen von 1622 und 1654, die erneut wurden, ohne daß man ihnen nachlebte. So wurde 1715 bei der Erbauung Karlsruhes den Juden das Errichten einer Synagoge gestattet, das Erbauen und der Besitz eigener Häuser zur Bedingung gemacht. Ebensowenig wurde in Baden-Baden die Verordnung vom 2. Januar 1588, welche die Juden aus dem Lande bannte, beachtet. Durch den Schutz erhielten sie weder für sich Bürgerrechte noch für ihre Kinder das Indigenat. Sie waren im Staate geduldete Untertanen, die zwar dessen Schutz genossen, aber nicht Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind. »Ihre Duldung ist die eingeschränkte, unvollkommene und von der bloßen Gnade des Fürsten abhängige Tolerantia minus plena, imperfecta, limitata et gratiosa«. Dadurch, daß Artikel 20 des Schutzbriefes die vierteljährige Kündigung des Schutzes vorsah, waren sie schlechter gestellt als sonstige Hintersassen. Die zeitweilige (für 3 Jahre) Schutzannahme wurde ersetzt in B. Baden durch die Bestimmung, daß die Fortdauer »bloß von ihrem Wohlerhalten und Entrichtung der herrschaftlichen Abgaben« abhängig sei. B. Durlach hat solche Einschänkungen weder in der Judenordnung vom 21. Aug. 1727 noch in den Karlsruher Bestimmungen, die allgemein unterländische geworden sind. Daß der Bankerotteur nach der Ordnung vom 16. Oktober 1757 des Schutzes verlustig geht, fortgewiesen und in den Bann getan wird, bis die sämtlichen inländischen Kreditoren befriedigt sind, wurde in der Generalverordung vom 11. Nov. 1767 erneut, 11. Dec. 1773 auf Baden-Baden ausgedehnt, durch Reskript 22. Juli 1800 HR. Nr. 6453 als unbillig und unausführbar aufgehoben und dafür verordnet, daß sie nach gleichem Gesetze mit den christlichen Untertanen gerichtet werden

sollen. Der Schutz wurde auf die Kinder nicht vererbt. Diese mußten darum »supplicieren«. Die Herrschaft konnte ihn auch verweigern. Für Baden-Baden wurde 30. Mai 1687 verordnet, daß verheiratete Kinder, die bei den Eltern wohnen, ohne Schutz erlangt zu haben, nicht geduldet werden sollen. In Baden-Durlach galt seit 23. Januar 1747, daß sie hoffen durften, ein Kind in Schutz zu bringen[1]). Die Karlsruher Judenordnung vom 16. Okt. 1752 nennt es (Art. 24) »bloße Gnade, ob Einem der Schutzjudenkinder Schutz gegeben werden wolle.« Eine Tochter erhielt ihn nur, wenn kein Bruder ihn bekommen hatte. Noch Karl Friedrichs Instruktion an den Hofrat 28. vom Juli 1799, Artikel 94, gibt den Juden den Trost, daß das vom Vater ausgewählte Kind — ohne Wahl der älteste Sohn — an ihrem Wohnorte den Schutz erhalte, ohne daß jedoch Serenissimo dadurch die Hände gebunden sind, wenn ein solches Kind durch sein Betragen dieser Gnade sich unwürdig gemacht hätte, ein anderes an dessen Stätte mit dem Schutze nach Belieben begnadigen zu können.

Nach der unterländischen Judenordnung v. 16. Oktober 1752 mußte der älteste Sohn nebst seiner Frau, »mit feierlichem Judeneide« beschwören, daß er ein wirkliches Vermögen von wenigstens 1500 Gulden habe. Heiratet eine Tochter einen Fremden, so müssen es wenigstens 2000 sein. »Zu diesem Vermögen dürfen keine der bisher übli»chen oder etwa künftig noch zum gemeinen Judenschafts»wesen verordneten Prästationen als worunter auch die »Ankaufung eines Sessels in der Synagoge und dergleichen zu »verstehen, mit eingerechnet werden.« Haben die Judenvorsteher darüber falsch berichtet, werden sie mit 200 Gulden

[1]) Die gedruckte Verordnung Karlsruhe, 13. Febr. 1745, welche die Obervormundschaft und Landesadministration erlassen hatte, rät in § 12 den Eltern: — da nur einem Kinde die Gnade des Schutzes zuteil wird — ihre Kinder, sobald Alter und Kräfte es zulassen, bei Anderen unterzubringen.

bestraft; die Aufgenommenen gehen des Schutzes verlustig. Die Judenordnung der Markgräfin Franciska Sibilla Augusta vom 1. August 1714 (und die Bestätigung derselben durch den Markgrafen Ludwig Georg 15. Febr. 1746), Artikel 4, hat für Baden-Baden das Vermögen eines Aufzunehmenden auf mindestens 1000 Gulden Handelsvermögen und die Mittel zum Bau einer eigenen Wohnung festgesetzt. Diese Bestimmung war 1800 noch in Kraft. Im § 31 wendet sich Holzmann zu der Stellung des Staates zu den Juden. Sie haben trotz des eingeschränkten Schutzes Glaubens- und Gewissensfreiheit, dürfen ihre Religion und deren Gebräuche üben, und auch Gemeindeverfassung und Gerichtsbarkeit sind ihnen eingeräumt. Die ganze Judenschaft des Landes ist gleichsam in zwei Kirchspiele eingeteilt. Die 3 oberländischen Oberämter Roetteln, Badenweiler, Hochberg bilden das Rabbinat Sulzburg. Die Judenschaft der mittleren Markgrafschaft, die Oberämter Ober- und Unter-Mahlberg, Staufenberg, Yberg, Eberstein, Rastatt und Ettlingen, nebst der des Unterlandes, Karlsruhe, Durlach, Pforzheim, Stein, Münzesheim, stehen unter dem Oberlandesrabbiner in Karlsruhe. Diese Rabbiner werden von der betreffenden Judenschaft selbst gewählt, müssen aber unter obrigkeitlicher Aufsicht geprüft und von der Herrschaft bestätigt werden. Die übrigen zum Gottesdienst erforderlichen Diener, »Vorsinger, Schächter, Spitalmeister, Schulklöpper« usw., werden auf Kosten der Gemeinden angestellt, nachdem die Ämter Herkunft und Wandel untersucht und den nachgesuchten Schutz bewilligt haben. Das ist jedoch nur Gewohnheitsrecht, die betreffenden Ordnungen von 1727 und 1754 bestimmen darüber nichts. In Baden-Durlach ist seit 1727 geltend, daß den Anordnungen des Rabbiners bezüglich der Ceremonien beim Gottesdienste »wie es anderer Orten gebräuchlich« nachgekommen werden muß. Verfehlungen werden von dem Rabbiner und dem Judenvorsteher mit »willkührlicher« Strafe bis auf 10 fl. ($^1/_2$ für die Herrschaft und $^1/_2$ für das

Judenalmosen) bestraft. Beschwerden dagegen sind innerhalb 20 Tagen an das Oberamt zu bringen. Die Neuaufgenommenen erhalten den Sitz in der Synagoge und werden in der Reihenfolge nach Bestimmung des Rabbiners zur Thora gerufen. Zuwiderhandlungen dagegen werden mit einem Reichstaler gebüßt, ebenso das am »Schabbes oder Feiertag aus der Synagoge ohne Vorwissen des Rabbiners bleiben, mit 1 fl., Montag und Donnerstag mit $^1/_2$ fl.« Alles Würfel-, Kartenspielen und Kegeln ist den Juden bei $1^1/_2$ fl. Strafe verboten, nur an halben Feiertagen, bei Hochzeiten, Kindbetterinnen, Aderlässen und Kranken zum Zeitvertreib, der Verlust darf nicht 4 fl. übersteigen, gestattet. Das verspielte Geld wird konfisziert. Verläumdungen und Ehrverletzungen werden mit 3 fl. gebüßt. Die unterländische Judenordnung von 1754 sorgt darüber hinaus noch für den täglichen Gottesdienst. § 34 ordnet in Art. 5 und 29 an «da »nach den jüdischen Ceremonien kein Gottesdienst in ge»ringerer Zahl als von 10 Personen, deren keiner unter 13 »Jahren alt sei, gehalten werden soll, der Rabbiner dahin zu »sehen hat, daß ein Jeder der hiesigen Judenschaft — soviel »seine Handelsgeschäfte zulassen, die Schule besuchen, auch »wenn er anderswo beschäftigt ist, einen anderen in seinem »Namen, doch nicht unter 13 Jahren — schicken möge »und derjenige, so solches übertritt, um $^1/_2$ Pfund »Wachs, davon der Wert des halben Teiles »der Herrschaftskasse und des anderen »halben Teiles dem Judenalmosen zu»kommt, gestraft werde.« Neben dem Rabbiner darf die Gemeinde (die VO ist ja zuerst nur für Karlsruhe bestimmt) einen Vorsinger, Büttel oder Schulklöpper, Spitalpfleger, Schächter, Krankenwärter, und 2—3 ledige Studenten oder Hausschulmeister halten.

1799 hatte das Oberamt Karlsruhe (22. Februar) das Verbot der Hazardspiele, Lotto inbegriffen, bestätigt, jedoch Billardspiel um eine Tasse und das Partiegeld erlaubt,

wohingegen das von dem Rabbiner und den Vorstehern hiesiger Judenheit »für sich gemachte Verbot des Zopftragens und Besuchens der maskierten Bälle« als auf kein Gesetz sich gründend und die Sittlichkeit keineswegs befördernd, durch ein Reskript (29. Juli 1799 Nr. 6055) aufgehoben wurde. Die Verfassung der Gemeinde war staatlich geregelt. Je nach der Zahl wurden für einen oder mehrere Orte eigene Vorsteher bestellt. So in Loerrach, Müllheim, Ihringen und Eichstetten[1]). Im mittleren Lande in Rastatt, Bühl, Kippenheim, Ettlingen, Pforzheim. Karlsruhe hat 4 Vorsteher und einen Schultheißen. der der erste Vorsteher ist. Diese weltlichen Vorgesetzten werden von der Gemeinde unter amtlicher Aufsicht gewählt und von der Regierung bestätigt. Sie haben mit dem Rabbiner in ceremoniellen und sittlichen Sachen eine »Cognition«. Diese Vorsteher nebst 4—5 gewählten Beisitzern nehmen unter Vorsitz des Landrabbiners alle 3 Jahre eine Schatzung vor, nach welcher die Herrschaftsabgaben, wie das für die Bedürfnisse der Gemeinden Erforderte umgelegt werden. 1770 und 80 haben die Juden im Mahlbergischen (Kippenheim, Ettenheim, Altdorf, etc.) sich von dem »Corpus« der Baden-Badenschen Juden trennen und eigene Schatzung vornehmen wollen, doch blieb Bühl der Schatzungsort, an dem die Deputierten auf gemeinschaftliche Kosten zu der vom Landrabbiner bestimmten Zeit zusammenkamen. In Baden-Durlach bezw. Karlsruhe wurden 6 Mann aus den drei Vermögensklassen (bis 500, bis 1000 Reichstaler und darüber) dazu gewählt, die dem Rabbiner »Handtreu« geben, daß sie keinem zu Lieb und zu Leid schätzen werden. Wer sich überlastet meint, darf seine Schatzung unter Eid angeben. 1796 hatte die Judenschaft vereinbart, daß als höchste Vermögenssumme 4000, als niedrigste 200 und für Witwen 100 Gulden gelten solle, was auf Beschwerde aufgehoben wurde. Jeder sollte nach dem wirklichen Vermögen angelegt werden. Für die

[1]) Daß Sulzburg fehlt, kann nur durch Versehen kommen.

Gehälter wurde $^1/_2$ nach der Schatzung, $^1/_2$ nach den Köpfen, bei anderer Umlage $^2/_3$ nach Schatzung und $^1/_3$ nach den Köpfen (רָאשֵׁי בַּיִת) gezahlt. Hausrat und was nicht zum Verkaufen dient, wird nicht mitgeschätzt, auch bei denen, die bis 500 fl. versteuern, nicht das halbe Haus, worin er wohnt. Im Oberlande reguliert der Sulzburger Rabbiner alle 3 Jahre die Schatzung mit den Vorstehern und Deputierten. Die Familienväter geben ihr Vermögen an, wenn gefordert, unter Eid. Die Karlsruher Gemeinde zählt 350 Seelen und ist die beträchtlichste Gemeinde. Sie besitzt eine vor Kurzem neu hergestellte Synagoge, ein Krankenhaus, eine Wohnung für den Rabbiner, »eigene Metzel« (Metzgerei) und 2 Wirtshäuser, die bei Strafe von 10 Rthlrn. Wein nur an Juden verkaufen dürfen und Ohmgeld[1]) gleich den christlichen Wirten zahlen. Diese Wirte werden vom den Vorstehern bestellt; die Hebeammen sind von Schutzgeld befreit. Dagegen ist die »Haltung eines eigenen Juden Doctors« als unnötig erachtet worden.

Der jüd. Gerichtsbarkeit unterstehen die Sachen, welche mit der Gemeinde und der Religionsverfaßung in Verbindung stehen, sowie die oben angezeigten Bestrafungen wegen des Gottesdienstes. Auch Civilstreitigkeiten unter einander werden beim Rabbiner und den Vorgesetzten »jedoch den Landesgesetzen gemäß« ausgemacht. Strafsachen müssen bei Strafe den Oberämtern angezeigt werden. Wer der Zitation vor das rabbinische Gericht ohne rechtmäßige Ursache keine Folge leistet, wird in Strafe genommen, und zwar das erstemal mit 1 fl. 30 kr., das zweitemal mit 3 fl., beim drittenmale mit 6 fl. (sind zwischen Herrschaft und Almosen zu teilen). Dazu wird er in der »Schule vor der ganzen Judenschaft als Widerspenstiger ausgerufen«. Während der ersten 8 Tage zahlt er täglich 15 Kr. Dann wird er in den Bann getan und zahlt, bis er Erlaß desselben nachsucht, täglich 30 Kr. Bei Rauf- und Zankhändeln der Juden soll dem schuldig Erscheinen-

[1]) Weinsteuer.

den ein Pfand im Werte von 10-15 fl. genommen und bis zur oberamtlichen Entscheidung bewahrt werden. Von der Strafe erhält die Herrschaft $^2/_3$. In der ersten Instanz bleibt die Entscheidung dem jüdischen Gerichte, doch ist Appellation an das Oberamt und von da an den fürstlichen Hofrat innerhalb 10 Tagen gestattet. In eigener Sache (Beleidigung) darf das jüdische Gericht ein Pfand nehmen und vor das Amt bringen. Den Rabbinern und Schultheißen war seit 1. Oktober 1733 aufgetragen zu »inventieren«, wie es bei Christen und bei Juden tunlich ist. Die Verordnung vom 11. März 1748 bestimmt, daß das jüdische Gericht bei Heiratsgut die Eltern und die verlobten Personen »körperlich beschwören« und bei Inventuren und Erbteilungen den Manifestationseid ablegen lassen und dem Oberamt einen glaubwürdigen Ausgleich und Anzeige übergeben soll, wenn einem Ausländer etwas von der Erbschaft zufällt. Am 16. Oktober 1752 wurde verfügt, daß das Judengericht die gewöhnlichen Ehepakten »oder Stores« (שְׁטָרוֹת) nur errichten dürfe, wenn der »Storesschreiber« vom Oberamt vereidigt und die Ehepakten »Teutsch« verfaßt sind. Auch die Abfertigung einer Witwe nach den Ehepakten und die Verteilung der Erbschaften steht ihm zu. Doch ist Beschwerde an das Oberamt zulässig. Es versiegelt die Verlassenschaft, nimmt sie »in gewöhnliche Sperr«, fertigt Inventur in deutscher Sprache und gesetzlicher Form an und schlägt die Vormünder vor. Ist die Sache »gantmäsig« (Bankerott) oder ein Christ dabei interessiert, hat das Oberamt sie zu ordnen. Dieselbe Verordnung verfügt, daß bei Apellationen das Judengericht nur das Protokoll nebst den Entscheidungsgründen vorzulegen und nur dann persönlich zu erscheinen hat, wenn die Sache verworren verhandelt worden ist. In Polizeisachen gehört die Judenschaft gleich den anderen vor den Magistrat (die fürstliche Polizeideputation), soll aber »an ihren Sabbaten und solennen Festtagen nicht citiert oder mit Arrest belegt werden«. Alle Baden-Durlachischen Orte werden an dieses

Karlsruher Judengericht und seine Ordnung gewiesen. Die Erläuterungsverordnung vom 2. April 1753 setzt das Höchstmaß der Strafen auf 6 fl. fest, und daß ein wegen Zeremonien und dgl. Verurteilter nur dann an das Oberamt appellieren darf, wenn er dartun kann »wie gegen ihn nichtig verfahren oder er aus Passion zu hoch bestraft worden sei«. Solche »temperäre Prozeßführer« werden vom Amt mit »willkürlicher Strafe« belegt. Auch in Zivilsachen unter 10 fl. ist keine Appellation zulässig. Das Judengericht darf aber nicht selbst exequieren.

Für Baden-Baden bestimmt die Judenordnung von 11. März 1756, daß innere Streitigkeiten, Zeremonien und Gebräuche betreffend, vom »Ortsanwald«, dem Schultheißen — in wichtigen Fällen unter Zuziehung des Landrabbiners — entschieden werden, die höchste Strafe 6 fl. beträgt, kein Appell stattfindet und Exekution durch die Staatsbeamten erfolgt. In Zivilstreitsachen soll der Schultheiß oder Anwalt zuerst gütlichen Vergleich versuchen. Bei Sachen unter 50 fl. gilt sein Schiedsspruch, sobald er »homologiert« ist, oder nicht binnen 10 Tagen Berufung an das Oberamt eingelegt ist. Bei größeren Sachen entscheidet, wenn nicht in Güte ein Vergleich erfolgt ist, der ordentliche Richter. Inventuren und Erbteilungen werden von dem Judenschultheißen (oder Ortsanwalt) mit Zuziehung des Landrabbiners rechtsgiltig vorgenommen. Dem Amte ist eine genaue Übersetzung dieser hebräischen Inventarien zu übergeben. Schädigung des fürstlichen Interesses dabei wird mit empfindlichen Strafen und Haftbarkeit der gesamten Judenschaft bedroht. Das Amt wird nur in Konkursen und, sobald das Interesse des Fürsten oder eines christlichen Untertanen zu wahren ist, sofort einschreiten. Bei Verlassenschaften unter 200 fl. ist die Regulierung kostenfrei, sonst werden im Ort 1 Thaler, außerhalb 2 fl. Tagesgebühr erhoben. Die Karlsruher Vorsteher haben von der Regierung am 15. Nov. 1788 eine besondere Instruktion genehmigt erhalten,

die selbst die äußere Rangordnung der Vorsteher feststellt, daß der Schultheiß vorangeht und vorsitzt, die anderen der Reihe nach, wie sie gewählt worden sind. Der Schultheiß oder sein Vertreter darf Geldstrafen bis 3 fl. verhängen. Ist bis Abend die Strafe nicht erlegt, so wird für je 1 fl. 2 Stunden »Einthürmung« vollzogen. Dasselbe geschieht bei Widersetzlichkeit gegen Anordnungen des Schultheißen. Sämtliche Vorsteher dürfen nach Mehrheitsbeschluß — bei Gleichheit der Stimmen entscheidet die des Schultheißen — bis 6 fl. und 24 stündige Eintürmung verhängen. Alle juristischen und Matrimonialfälle verbleiben dem Judenrabbiner als Richter der ersten Instanz. In jedem Monate ist eine Sitzung zu halten, die der Schultheiß bezw. der erste Vorsteher »ansagen« läßt. Die Eingänge werden da erbrochen, die Angelegenheiten verhandelt »nach der Stimmenmehrheit concludiert«, vom Gerichtsschreiber expediert mit der Unterschrift aller Vorsteher oder der »Bemerkung der diskrepanten Stimmen«. Selbst »die gemeine »Rechnungsstellungs-Abhör, alle Einnahmen und Ausgaben, »desgleichen die Allmosenregulierung und Billeten Austei»lung, auch das Schulkleppen, d. i. Zusammenberufung »der Gemeinde, soll von allen Vorstehern per Majora beliebt« werden. Für eilende Sachen und kleine Spenden wird dem »Judenschulzen« besondere Befugnis erteilt. Die Aufsicht »über jüdische Metzel und Schlachthaus«, wie über Lehranstalten, Spital, Wirtshäuser und öffentliche Bauten ist zwar dem »ganzen corpus der Vorsteher« anvertraut, doch sollen Monatsvorsteher bestellt werden. Natürlich sind alle Entscheidungen vom Oberamt zu prüfen und überall das Recht der Herrschaft zu wahren.

An Aufnahmegebühren wurden in Baden-Baden gefordert: 20 fl. pro receptione, 7 fl. 30 kr. pro expeditione, 1 fl. pro sigillo, Ch. Signata 2 fl. 25 kr., für eine fette Gans 1 fl. und 6% des Vermögens (Pflastergeld der Stadt Rastatt). In Baden-Durlach: pro expeditione 7 fl. 30 kr., pro sigillo 1 fl., pro gymnasio (Karlsruhe) 5 fl., pro orpha-

notrophio (Pforzheim) die Hälfte des jährlichen Schutzgeldes und »des herrschaftlichen Taxes«, die bei Einheimischen 15, bei Fremden 25 fl. betragen kann, Ch. Signata 2 fl. 15 kr. Außerdem bis 20. Dezember 1799 für 200 fl. Wollenwaren aus der Pforzheimer Wollenwaren-Manufaktur, seitdem zum Besten des »Institutes zur Erziehung armer Judenkinder zu nützlichen Professionen und Handwerken« 1% des Vermögens von denen, die »noch keine Geschwister« in Schutz haben, 2% von denen, die schon ein Geschwister darin haben, oder die der Vater zur Schutzes Erlangung nicht ausgewählt hat, 3% von Fremden. — Sobald das viel mehr als jenes »Wollenwaren-Debit« beträgt, soll besondere Resolution beim Fürsten über die Höhe der Taxe eingeholt werden. Das jährliche Schutzgeld, das sie von allen gewöhnlichen Personal-Umlagen und »Beschwerden« befreit, war in den 14 Oberämtern, in denen sie wohnten, sehr verschieden — selbst in den einzelnen Oberämtern nicht immer auf denselben »Fuß reguliert«. In Baden-Baden ist 40 fl. das Höchste, das Gewöhnliche 20—25, das Geringste 5—6 fl.; in Baden-Durlach 21, 20 und 5—8. Offizianten, Rabbiner, Vorsinger, Schulklopfer, Spitalpfleger, Schächter, Krankenwärter, Schulmeister und Hebammen sind, sofern sie sich des Handels enthalten, frei. Auch ist nach Artikel 14 der Schutzbriefe erlaubt, den sich »verheyrathenden, »den Schutz erlangenden Sohn ohne Vergrösserung des von »ihm selbst abreichenden Schutzgeldes, und ohne daß solcher »den Schutz schon wirklich habe, das erste Jahr bei sich »wohnen zu lassen.« Freilich muß nach dem Generalreskript vom 7. Juli 1787 zur Verheiratung die Erlaubnis der Regierung gegeben werden. Von Immobilien, die sie mit »herrschaftlichem Consens« erworben, haben sie die allen Untertanen obliegenden Auflagen zu tragen, ebenso wie sie zu außerordentlichen Kriegs- und Kontributions-Auflagen »in billiger Proportion« zu kontribuieren haben. In Karlsruhe sind nach der Ordnung von 1752 Synagoge

und Armenhaus von den ordentlichen Umlagen frei, Wohnung des Rabbiners, Metzig und Gemeindewirtschaft nicht. Von Gewerben haben sie die Abgaben, wie andere auch zu leisten, in Baden-Durlach Pfundzoll, in Baden-Baden Accis. In letzterem zahlt die Judenschaft eines jeden Ortes ein »Accis-Surrogat« miteinander. Auch dem Salz-Regale sind sie unterworfen. Wenn sie aus dem Lande abziehen wollen, haben sie ein Vierteljahr vorher dem Oberamt die Aufkündigung einzureichen; dann wird verrechnet und von ihnen geleistet, was nach hergebrachter Observanz von ihrem »außer Land ziehenden Vermögen« abzuziehen ist. Sobald sie von allen Schulden rein sind, werden sie mit den Ihrigen von aller Leibeigenschaft frei. Seit 1780 wurden sie überhaupt den leibeigenen christlichen Untertanen gleich behandelt. Seit 1799, wo die Leibeigenschaft aufgehoben wurde, fiel in Baden-Durlach auch der Abzug fort. Von der Verlassenschaft der im Lande Gestorbenen oder durch das Land zum Begräbnis geführten wurde der »Todtfall« als Totengeleit erhoben. Baden-Durlach gestattete, daß die Toten am erkauften Platze beerdigt und die im ganzen Unterlande Verstorbenen nach Karlsruhe verbracht werden durften gegen den Todtfall, den das Cameral-Rescript vom 15. März 1715 auf 12 fl. für einen alten Mann, 6 für Ledige über 10 Jahren, 3 für ein männliches Kind, für Weibliche 6, 3 u. 1 fl. 30 kr. festsetzte. Für Arme, die nicht länger im Lande bleiben sollten als 8 Tage, mußte die Judenschaft diese Abgaben entrichten.

(Fortsetzung folgt).

Analekten.

Von **Ludwig Geiger.**

1. Zu Goethe und die Juden. 1775.

In dem eben, Ende Dezember 1907, erschienenen 22. Bande der Schriften der Goethe-Gesellschaft werden unter dem Titel »Goethes Schweizerreise 1775« Zeichnungen und Niederschriften von Karl Köttschau und Max Morris mitgeteilt. Es sind Nachbildungen aller von jenem Abstecher erhaltenen geschriebenen und gezeichneten Dokumente Goethes, die mit einem sehr kenntnisreichen Kommentar begleitet werden. Weder die Zeichnungen noch Goethes tagebuchartige Niederschriften noch seine damals entstandenen Gedichte haben irgend etwas mit Juden zu tun. Wohl aber ein aus seinem Freundeskreise stammendes Dokument. Es findet sich in einem Heftchen vom 13. Juni 1775, in dem nach einem kräftigen Spruch und einem wundervoll empfundenen und ausgedrückten Naturgedichte Goethes die Gesellschaftsmitglieder sich in Versen nach vorgeschriebenen Endreimen versuchten, die immer der Vordermann für den Nächsten auszuwählen und vorzuschreiben hatte. Die Teilnehmer an diesem Gesellschaftsscherz waren Goethes Reisebegleiter, die Brüder Stolberg, Graf v. Haugwitz und einige Schweizer Genossen, Schriftsteller und Theologen. Der vorletzte, Hess, hat folgendes geschrieben:

Herr Goethe sollt uns Juden malen
Und theologische Kabalen
Mit der geübten Malershand,
Sie sei uns seines Geistes Pfand.

Der Verfasser dieser gewiss nicht hervorragenden Verse ist der Antistes Johann Jakob Hess (1741—1827), Theologe und Dichter, der ein großes Epos »Der Tod Moses« geschrieben hat. In den siebziger Jahren hatte er große Arbeiten über das Leben Jesu und allgemeine Studien über die Bibel vollendet, und es lag ihm daher nahe, gerade in Goethe, dem Verfasser der theologischen Briefe, einen Fach- und Gesinnungsgenossen zu erblicken. Aber die Verse können, und gerade darin liegt ihre Bedeutung für unser Thema, nicht nur eine Aufforderung an Goethe sein, sich der Bibel anzunehmen, und der Juden, soweit sie als Verfasser des alten Testaments in Betracht kommen. Ich glaube vielmehr nicht fehlzugehen, wenn ich die Vermutung ausspreche, daß Goethe nur zur poetischen Verklärung der Juden und des Judentums aufgefordert wird. Bedenkt man, daß Goethe in dem seiner Kindheitsepoche angehörenden siebensprachigen Roman einen Teilnehmer jüdisch-deutsch reden ließ, erwägt man ferner, daß er in der ersten Fassung des Wilhelm Meister, die den Weimarer Jahren angehört, einen Juden auftreten lassen wollte, und hält man endlich im Sinn, daß 1774 die ersten »Fetzen« (Fragmente) des »ewigen Juden« entstanden, so liegt es bei der großen Mitteilsamkeit, die dem jungen, genialen Menschen, Freunden und Kameraden gegenüber eigen war, garnicht ferne, daß auch die Schweizer Genossen fröhlicher Tage von dieser Seite seines Schaffens wußten. Und so hätten wir in diesem gutgemeinten Zurufe eine Aufforderung an Goethe zu einem die Juden betreffenden poetischen oder wissenschaftlichen Unternehmen, eine Aufforderung, der er freilich in seinem Leben niemals nachgekommen ist.

2. Staatsrat Stägemann.

In einem Briefe Stägemanns, des Berliner Staatsrates, der sich durch seine Gedichte einen Namen gemacht hat, in weiteren Kreisen hauptsächlich durch seinen Briefwechsel mit Varnhagen bekannt ist, an Benzenberg, einen zu seiner Zeit vielgenannten Politiker (Grenzboten 1860 Bd. II. S. 391) 25. September 1819 heißt es: »Unsere Juden haben wenig hep hep gehört. Die Franzosen freuen sich ja auf ihre Einwanderung in Frankreich. Wenn die verwünschten sogenannten freien Städte nicht wären, würden wir (ohne die polnischen) in 50 Jahren keinen Juden mehr in Deutschland haben«. Der eine der mitgeteilten Sätze: »Die Franzosen« knüpft natürlich nicht an eine wirkliche Tatsache an, sondern an die Fiktion, als wenn die Juden Deutschlands überdrüssig nach Frankreich, wo sie volle Emanzipation genießen, auszuwandern die Absicht hätten.

Der Schlußsatz kann nichts anderes bedeuten, als: die Juden lassen sich, wenn man ihnen nichts Schlimmes antut, wenn man sie nicht durch Verfolgungen oder Verspottung an ihr Judentum erinnert, und dadurch ihre Hartnäckigkeit oder ihren Widerstand reizt, alle taufen. Eine solche Betrachtung, die ja freilich durch die Folgezeit als unrichtig dargetan worden ist, begreift sich dadurch, daß Stägemann in Berlin lebte und gerade mit den Kreisen vertraut war, in denen die getauften Juden dominierten. Der erste Satz unserer Mitteilung bezieht sich auf die antijüdische Bewegung, die damals namentlich in Hamburg und anderen freien Städten (allerdings auch in einzelnen süddeutschen Städten) sehr lebhaft war, während Berlin davon ziemlich verschont blieb. — Stägemann ist überhaupt kein sonderlicher Judenfreund. Da er seinem Freunde Benzenberg 1826 die Begründung der Berliner Literaturzeitung meldet (a. a. O. 464) fügt er hinzu: »Der Hauptredakteur wird der Professor Gans vom Stamme Juda. Doch werden tüchtige Leute als Mitarbeiter genannt«.

Stägemann's Abneigung gegen die Juden ist um so merkwürdiger, als er in Berlin, namentlich aber in Wien, viel in jüdischen Kreisen verkehrte. In seinen eben veröffentlichten Briefen (Hedwig v. Olfers Bd. I. Berlin 1908) wird von jüdischen Bekannten in Berlin besonders eine Familie Friedländer genannt. Die David Friedländers kann es nicht sein, weil als Tochter des Hauses Ida erwähnt wird, die, soweit ich weiß, zu dieser kinderreichen Familie nicht gehört, auch deswegen nicht, weil es von der Familie heißt 1808: »die Friedländersche Familie ist durch die Einquartierung völlig ruiniert«, eine Angabe, die, wenn sie auch noch so sehr übertreiben mag, auf die reiche und trotz der Kriegswirren reich gebliebene Familie nicht gedeutet werden kann. Von sonstigen Berliner Juden werden zwei Demoiselles (»zwei jüdische Kinder«) Marcuse genannt, »die man hier sehr lobt«; von einem Konzert, das bei ihr stattfand, berichtet Frau Stägemann 1814: »der beiden Marcusens komisches Duett sehr gut«.

Viel häufiger als in Berlin werden in Wien jüdische Familien, besonders Frauen erwähnt. Manche derselben nahmen freilich später das Christentum an, damals 1814 während des Wiener Kongresses gehörten sie aber noch zum Judentum. Es sind fast lauter Frauen, die aus Berlin stammen, durch Geist, Schönheit, teilweise auch durch Reichtum berühmt: die Komtesse Fries, Frau von Frohberg, hauptsächlich die Damen Arnstein, Eskeles, Pereyra, — die letzteren drei ständig in Wien — und Marianne Saaling, die, wie bekannt, während des Wiener Kongresses ihre höchste Glanzzeit hatte. Stägemann bewegte sich in den Häusern Arnstein und Eskeles wie ein Kind vom Hause. Er wurde täglich erwartet und erschien wenigstens sehr oft. Einmal charakterisiert er den ganzen Kreis so: »Wenn ich nicht im Schauspiel bin, bin ich abends im Arnstein — oder im Eskeles'schen Hause. In dem ersten sind junge Frauenzimmer: die sonst in Berlin berühmte schöne Saaling,

die Frau von Pereyra, (Tochter des Hauses), die junge Ephraim (Schwester der Julius Schmidt). Die jungen Damen sind alle recht gescheidt und recht hübsch. Ich habe ihnen schon Verse machen müssen«. Einige Wochen später schreibt er: »Man sagt oft, die Juden hätten kein Vaterland. Aber Frau von Eskeles bekommt Krämpfe, wenn gegen Preußen gesprochen wird, und Frau von Arnstein sagt den Leuten Grobheiten und ist außer sich. Sie kompromittiert einen durch ihren ungestümen Patriotismus, sagt Humboldt«. Schon aus dieser Stelle geht hervor, daß Stägemann alle diese Kreise als j ü d i s c h e in Anspruch nahm; noch klarer wird dies aus folgender kleinen Erzählung.

Unter den angeführten Damen wird die schöne Marianne Saaling mit besonderem Wohlgefallen geschildert: sie erinnere ihn, wie der Briefschreiber bemerkt, an seine Frau; die Anmut ihres Wesens, ihr Behagen an den kleinen, einfachen Zirkeln im Gegensatz zu großen Gesellschaften wird sehr hübsch dargelegt. Einmal heißt es: »es ist recht hübsch neue Wörter zu machen, fing Marianne an, aber mich quält es sehr, ich bewege mich gern in dem gewohnten Kreise und ein b o h o b i g e s Wesen ist mir unangenehm. Jetzt nahm Hedemann das Wort sie zu neuen zu bekehren. Er ging nachher mit mir zu Hause und äußerte seine Verwunderung, als ich ihm sagte, daß im Arnstein'schen Hause niemand, auch nicht Marianne getauft sei. Darum habe er ihr auch heute Abend die überbildete Jüdin gleich angemerkt. So verstocken sich die Gemüter! Marianne zeichnet sich eben dadurch aus, daß sie diese Appretur nicht hat.«

Das Wichtigste ist indessen, daß dieser Verkehr in jüdischen Kreisen Stägemann zeitweise von seiner Abneigung gegen die Juden kurierte. Am 12. Januar 1815 schreibt er: »Frau von Arnstein war besonders gütig gegen mich, weil ich eine sehr günstige Resolution für die jüdischen Gemeinden in Hamburg, Lübeck und Bremen ausgearbeitet habe. Es hat davon schon etwas in den Zeitungen ge-

standen«. Um was es sich in der letzten Stelle handelt, kann man jetzt bei Philippson, Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1907, Bd. I. S. 97 ff, nachlesen. Die freien Städte bemühten sich, unmittelbar nach Abmarsch der Franzosen, die unter dem Einfluß der letzteren den Juden zuteilgewordenen Vergünstigungen wieder aufzuheben, ja, Bremen dachte daran, die Juden einfach auszutreiben und Lübeck führte diesen grausamen Beschluß sogar aus. Bei Philippson ist S. 91 das Eintreten des österreichischen Geschäftsträgers für die Hamburger Juden vom 13. Februar 1815, S. 90 ein mißbilligendes Schreiben Hardenbergs an Lübeck vom 10. Juni 1815 erwähnt. Hier ist aber gewiß Juni für Januar verdruckt, daher muß dies schöne Schreiben von Stägemann sein, der in Hardenbergs Kanzlei eine hervorragende Stelle einnahm; man erkennt jedenfalls aus unserer Stelle, daß die preußische Regierung schon seit Januar 1815 für die Juden eintrat, und daß Stägemann das betreffende Aktenstück zu entwerfen gehabt hat.

Diese gewissermaßen judenfreundliche Stimmung hält auch noch vor, als Stägemann in Paris lebt. Von dort berichtet er am 19. November 1815: »Die Herzogin von Angoulême hat Madame Fuld, Frau eines reichen Bankiers, die bisher eine Direktorin des weiblichen Wohltätigkeitsvereines war, ausgeschlossen, weil sie eine Jüdin ist, obwohl sie auf ihre Kosten 10 arme Kinder durch den Verein erziehen läßt.« Der Bericht ist sehr interessant, weil er zeigt, daß, wenn auch in Frankreich die gesetzliche Freiheit der Juden nicht beschränkt werden konnte, doch nach der Rückkehr des ehemaligen Herrscherhauses eine gewisse gesellschaftliche Zurücksetzung, wie sie früher allgemein gewesen war, aufs neue Platz griff.

3. Die Juden und das junge Deutschland.

In dem großen Gutachten, in dem die österreichische Regierung, d. h. der Staatskanzler Metternich die deutschen

Bundesstaaten auf die angeblichen Gefahren aufmerksam machte, die ihnen von der literarischen Gruppe des sogenannten jungen Deutschland drohten, findet sich auch der Hinweis darauf, daß diese Uebeltäter vielfach jüdischen Ursprungs seien. (Vergleiche mein Buch: Das junge Deutschland und die preußische Zensur, Berlin 1900 S. 138) Demgemäß wurde von dem österreichischen Gesandten in Rom in einem Schreiben an die päpstliche Regierung und in einem Auszug daraus an seinen Auftraggeber den österreichischen Staatskanzler von den »schönen Geistern Norddeutschlands« gesprochen, »die den Talmud abgeschworen hätten« (vergleiche mein neues Buch: »Das junge Deutschland, Mitteilungen und Abhandlungen, Berlin 1907 S. 187). Ich habe mehrfach auf das völlig Ungerechtfertigte dieser Anklage hingewiesen, (so mit besonderem Nachdrucke in beiden ausführlichen Artikeln, die den Titel dieser Miscelle führen in der A. Z. d. J. 1906, Nr. 24 und 25); hier sollen die dort gemachten Bemerkungen nicht wiederholt, sondern es mag nur kurz daran erinnert werden, daß die vier Hauptbeschuldigten: Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt, allerdings wohl damals und später mit jüdischen Kreisen verkehrten, auch gelegentlich, wenn auch keineswegs alle eine gewisse Judengönnerschaft bekundeten, aber durchaus germanischen Ursprungs waren und auch durch Verheiratung oder Verschwägerung absolut nicht mit Juden in Verbindung traten. Woher ist nun dieser Vorwurf entstanden? Man könnte darauf antworten und hat auch gesagt: germanische Aristokraten sind bei Beurteilung von Gesinnungen, die ihnen unangenehm sind, leicht mit der Anklage bei der Hand, solche Anschauungen stammten von Juden. Doch ist diese Antwort nicht stichhaltig, weil die Anklage so positiv auftritt, daß für die vorgebrachte Beschuldigung ein bestimmter Anhalt vorhanden sein muß. Auch der Hinweis auf die allgemein bekannte Tatsache, daß Heine und Börne die großen Anreger des sogenannten jungen Deutschlands

jüdischer Abstammung waren, genügt nicht[1]), denn in jenem Gutachten, in dem die durch die neue literarische Gruppe drohenden Gefahren auseinandergesetzt werden, ist von Heine und Börne überhaupt nicht die Rede. Wohl aber könnten die Quellen für die Beschuldigung, daß man es hier mit Juden zu tun hätte, in Berichten gefunden werden, die die österreichische Regierung schon seit 1834 aus Frankfurt und Mainz erhielt. Gerade dort, wo sich ja viele Juden aufhielten, war es leichter als anderswo in den Juden die Uebeltäter zu vermuten. Eine ganz bestimmte Notiz finde ich allerdings erst in einem Konfidentenbericht (unter diesem offiziellen Titel: Konfidenten verstand man das, was wir etwas weniger ehrerbietig als Spione oder Spitzel bezeichnen möchten) von Pfeilschifter 11. November 1835, wo es heißt: »Einige jüdische Literaten dahier (der Bericht ist aus Frankfurt) z. B. Dr. Wihl u. a. sind eifrige Verehrer des Gutzkow und Konsorten, weil sie die christliche Religion mehr oder weniger zu untergraben versuchen.« Ferner ist darauf hinzuweisen, — das kann aber die ausschließliche Quelle für die Anklage nicht sein — daß in Gutzkows Wally eine freigeisterische Jüdin auftritt, gewiß nach dem Urbild der Rahel geformt, die antireligiöse und damit auch antichristliche Gesinnungen hegt, und diese ihren christlichen Freunden mitzuteilen bestrebt ist.

[1]) Merkwürdigerweise wird in der 1834 von dem österreichischen Beamten Noé gesendeten Liste aller anrüchtigen Persönlichkeiten — abgedruckt in dem schon angeführten Buche: das junge Deutschland, 1907 S. 223 ff — kein einziger Schriftsteller genannt, der damals noch Jude war. Börne und Heine werden zwei große, nicht uninteressante Charakteristiken gewidmet. (S. 224 und 225) Aber nur bei Börne heißt es: »jüdischer Abkunft«; bei Heine werden nicht einmal diese Worte gebraucht, sondern es heißt nur »unstreitig einer der begabtesten jetzt lebenden Schriftsteller Deutschlands«.

4. Aus einem Kataloge.

In dem ungemein lehrreichen Catalogue des livres anciens Nr. V der florentinischen Buchhandlung de Marinis 1907 findet sich eine im Jahre 1621 erschienene Schrift des Giovanni Briccio verzeichnet, enthaltend einen vollständigen Bericht aller der Festlichkeiten, die am 9. Mai 1621 bei der Thronbesteigung des Papstes Gregor XV. veranstaltet wurden. Der sehr lange Titel soll hier nicht mitgeteilt, nur die folgende kurze Notiz erwähnt werden: »Con la nota de tutte le inscrizioni degli Archi, e di altri luoghi, insieme con le cartelle degli Hebrei, scritte con vocaboli hebraici, e testo latino.« Daraus ergibt sich, daß die Juden bei dieser Thronbesteigung, der sie wie einer jeden Neubesetzung des päpstlichen Stuhles mit einigem Schrecken entgegensehen mußten, ihr angebliches Entzücken sehr stark geäußert haben müssen, und daß der Berichterstatter diese Freudenbezeugungen der Veröffentlichung für wert hielt.

In demselben Catalogue findet sich folgende Schrift angeführt: Soldati, Matteo. Lo sposalizio d'Isacco e di Rebecca. Comp. drammatico per le nozze di Fr. Rospigliosi e Laura Puccini ... in Pistoia, 1807. Nella Stamperia Vescovile. Sie erscheint mir deswegen recht merkwürdig, weil gerade dieser Stoff: Vermählung des Isaak mit der Rebecca dramatisch überhaupt nicht sonderlich oft behandelt wurde, namentlich aber deswegen, weil solche biblische Dramen zu den Eigentümlichkeiten des XVI. und XVII. Jahrhunderts gehören, für den Anfang des XIX. Jahrhunderts aber ganz gewiß zu den Seltenheiten zu rechnen sind.

5. Eine Stelle von David Friedrich Strauß.

In dem köstlichen Buche »Ausgewählte Briefe von D. F. Strauß«, herausgegeben von E. Zeller, Berlin 1895, findet sich ein Dankbrief von Strauß an Zeller vom 24. Februar 1868 für eine neue Abteilung des berühmten Zellerschen Werkes »über die Geschichte der griechischen Philosophie«.

Die Stelle scheint keine allgemeine Beachtung gefunden zu haben und wenn sie auch keineswegs freundlich klingt, so ist sie doch einer Hervorhebung wert, um vielleicht von autoritativer Seite her eine Widerlegung zu erwerben. Sie lautet: »In deinem Buche zog mich vor allem der Abschnitt über die jüdisch-griechische Philosophie und die Essener und Therapeuten an, dem Du eine besonders eingehende Behandlung hast angedeihen lassen, die nun wohl hoffentlich jedermann außer Hilgenfeld (der aber doch ziemlich beigiebt) und die Juden überzeugen wird. Die Letzteren sind doch heute noch gerade so eitel wie vor 1800 Jahren; denn es ist derselbe nationale Dünkel, daß sie damals Homer und Plato von Moses belehrt sein ließen, wie daß sie jetzt nicht eingestehen wollen, daß auch nur eine Sekte von ihnen — freilich die beste, die sie hatten — etwas von den Griechen genommen haben sollte. An solcher Sinnesart sind alle Beweise verloren«.

(Schluß folgt).

Notiz.

Zu **Marmorsteins** Mitteilungen aus den in Cambridge aufbewahrten Geniza-Fragmenten, erhalten wir folgende Bemerkungen:

I. Zur Elegie auf den Tod des R. Zadok.

Marmorstein, der diese Elegie aus einem Geniza-Fragment ediert hat (Monatsschr., 1907, 733—735), ist geneigt, sie auf den suranischen Gaon Zadok zu beziehen, wiewohl er selbst zugibt, daß Z. 28, wo Tyrus als Ort der Wirksamkeit und des Todes des Beklagten bezeichnet wird, dieser Annahme Schwierigkeiten bereitet. Aber gerade die Erwähnung von Tyrus macht es zur Sicherheit, daß hier nicht ein Gaon, sondern der jetzt ziemlich wohlbekannte Zadok b. Josia gemeint ist. Aus der von Schechter publizierten Ebiatar-Megilla (Saadyana, S. 88, Z. 15) wissen wir, daß der palästinensische Gaon Elia ha-Kohen, der Vater Ebiatars, seine Hochschule von Jerusalem nach Tyrus überführen mußte, und daß er, als er im Jahre 1084 sein Ende fühlte, den genannten Ebiatar zu seinem Nachfolger ernannte, während Zadok, der bisher als »Vierter« in der Hochschule fungiert hat, zum Range eines »Dritten« emporstieg (s. darüber ausführlich Bacher, JQR XV, 85 ff. u. meine Abhandlung REJ. 48, 165 ff.). Wir finden aber später unseren Zadok im Range eines אב בית דין (s. ZfHB X, 145). Einen terminus a quo für die Abfassung unserer Elegie bildet also das Jahr 1084, einen terminus ad quem dagegen bildet wahrscheinlich das Jahr 1109, in dem Tyrus von dem Kreuzzüglern erobert wurde, und Ebiatar wohl infolge dessen, nach Trabulus (Tripoli) übersiedelt ist (s. RÉJ, l. c. 170). Daß nun Zadok in unserer Elegie als רבינו bezeichnet wird (Z. 8. 29), soll uns weiter nicht wundern, denn ebenso wird er noch bei Lebzeiten in einem von Schechter edierten Kaddisch betitelt (תהלה לדוד, p. 53: ובחיי רבנו צדוק השלישי בחבורה).

Bei dieser Gelegenheit seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt: Zu תורתו בענביו משומר Z. 5, ist zu vergleichen der Ausspruch

Josua b. Lewis (Berachot 34 b, Sanhedrin 99 a), der Jer. 64, 3 auf יין המשומר בענביו משׁשׁת ימי בראשׁית deutet. — Zu מלכות ששׁים ושׁמונים פלגשׁים Z. 12 vgl. Schir Rabba zu HL. 6, 8: ששׁים המה מלכות אלו ששׁים מסכתיות של הלכות ושׁמונים פילגשׁים אלו פ' פרשׁיות שׁבתורת כהנים (vgl. dazu Hoffmann, Zur Einleit. in d. halach. Midraschim, S. 21). Der Verfasser der Elegie wollte hier jedenfalls hervorheben, daß der Verstorbene in der ganzen Literatur der mündlichen Lehre bewandert war. — Zu Z. 23, aus der hervorgeht, daß der Verfasser der Elegie aus Aleppo gewesen ist, und daß er dort von Zadok aus Tyrus Briefe erhalten hat, ist zu bemerken, daß sich ein Brief von der Gemeinde in Tyrus an einen Jakob b. Joseph, ebenfalls in Aleppo, aus dem Jahre 1029 erhalten hat (ed. Wertheimer in גנזי ירושלם III, 15; vgl. RÉJ. 47, 139; 48, 165 n. 4).

Warschau, den 19. Januar 1908.

Samuel Poznański.

(Schluß folgt).

Besprechung.

Fiebig Paul, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Ub
Herausgegeben von ..... Berachoth, Joma, Pirke Aboth
von Lic. Theol. Paul Fiebig, Abodah zarah übersetzt
Theol. Paul Krüger. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul
in Tübingen. Preise: M. 1.20, 1.—, 1.20, —.90.

»Immer klarer erkennt die historische Forschung, daß
vollständiges und erschöpfendes Verständnis des Neuen Te
die Erschließung der altjüdischen Literatur notwendig ist. W
das Neue Testament untersuchende Historiker die Apokalyptik,
lenismus, die persische, indische, babylonische Religion, nicht mi
griechische und römische Religion der Kaiserzeit und alle orienta
Kulte, deren man habhaft werden kann, studiert, wie das jetzt
im hohem Maße der Fall ist, so begegnet er gegenwärtig in
Kreisen verständnisvollem Interesse. Anders ist es bei dem St
der altjüdischen Literatur. Und doch beansprucht neben allen
Gebieten der Geschichte gerade für das Verständnis der Anfäng
Christentums die jüdisch-hebräische resp. aramäische Literatur
älteren Zeit ihre nicht minder notwendige Stelle. Ohne die Ken
der Mischna, Tosephta und der alten Midraschim klafft in der h
rischen Erforschung jener Zeit eine empfindliche Lücke. Mit
Apokalyptik allein kommt man auf keinen Fall aus.

Genau so verkehrt wie die Unkenntnis protestantischer Th
logen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik wäre, wo
sich darum handelt, Luthers 95 Thesen und erste Disputationen,
auch die Apologie Melanchthons und die Concordienformel, zu v
stehen, genau so verkehrt wäre es, wenn protestantische Theolog
und Historiker ein eindringendes Verständnis Jesu und des Paul
erreichen zu können glaubten ohne Kenntnis der jüdischen Scholast
jener Tage.«

Diesen Ausführungen des Herausgebers bezüglich der Wichti
keit der Kenntnis des talmudischen Schrifttums für das Verständnis de
neutestamentlichen Christentums braucht nichts hinzugefügt und nu

merkt zu werden, daß die Bezeichnung »Scholastik« für die mudische Literatur unglücklich gewählt ist. Darauf näher einzuhen, ist hier nicht der Ort, da Prospekte nicht Gegenstand der itik sind.

Ein Unternehmen wie das Fiebigs ist aber auch für das Judenm von großem Interesse. Wenn gebildeten Christen die Möglichit geboten wird, die talmudische Literatur aus eigener Lektüre nnen zu lernen und sie so imstande sein werden sich über das erhältnis dieser Literatur zum Neuen Testament ein selbständiges rteil zu bilden; wenn sie in der Beurteilung des Judentums im utestamentlichen Zeitalter nicht auf die fertigen, zum Dogma geordenen Urteile der christlichen Theologen angewiesen sein wern: dann wird vielleicht eine gerechte Beurteilung des Judentums ristlicherseits möglich sein. Die talmudische Literatur hat nicht die ingste Ursache die Öffentlichkeit, die weiteste Öffentlichkeit, scheuen; je besser gekannt, desto richtiger gewürdigt kann sie rden. Wir nehmen daher keinen Anstand, die Fiebigschen Mischnaersetzungen auch jüdischerseits als ein verdienstliches Werk zu zeichnen, wiewohl das Judentum hier nicht gerechter beurteilt wird ls anderswo. Das Verdienst, den Inhalt einiger wichtiger Mischnahraktate weiteren christlichen Kreisen zugänglich gemacht zu haben, macht einigermaßen den Schaden gut, der durch die falsche Beurteilung angerichtet wird. Daher ist es gerechtfertigt wenn dieses ausschließlich für Christen bestimmtes Werk in einer der jüdischen Wissenschaft gewidmeten Zeitschrift eingehend geprüft wird.

Über den Zweck seines Unternehmens, berichtet der Herausgeber in der Einleitung zu der zuerst erschienenen Übersetzung des Traktates Joma:

»Ich beabsichtige, eine Reihe von Mischnatraktaten, welche für den Theologen vom besonderem Interesse sind, in billigen, mit Anmerkungen versehenen Übersetzungen in zwangloser Folge darzubieten. Das Interesse, welches mich dabei leitet, ist nicht in erster Linie ein philologisches oder historisches, sondern letztlich ein spezifisch theologisches, wenn man will: dogmatisches oder praktisches. Es handelt sich dabei um die große Aufgabe, die historischen Überlieferungen von Jesus wirklich zu verstehen und alle nur immer erreichbaren Mittel bequem bereit zu stellen, um dieses Verständnis zu fördern. Es handelt sich um die religiösen und theologischen Anschauungen und Begriffe, welche in der Zeit Jesu lebendig waren, und um die Auseinandersetzung unserer heutigen religiösen und theologischen Gedanken mit denen der Zeit Jesu und

des Neuen Testamentes. Besonderes Gewicht habe ich daher auf die Anmerkungen der Übersetzung gelegt, auf die Nachweise der Beziehungen zum Neuen Testament und die Wertung der in der jüdischen Literatur vorhandenen Gedanken«. —

Die Beziehungen der jüdischen Literatur zum Neuen Testament nachweisen und die in jener vorhandenen Gedanken werten heißt: das Verhältnis des Christentums zum Judentum darstellen. Von welchem Gesichtspunkte die christlichen Theologen bei dieser Darstellung ausgehen und zu welchem Ergebnis sie gelangen, ist bekannt. Voraussetzung und Resultat, Ausgangspunkt und Ziel ist: Judentum und Christentum verhalten sich zu einander wie der schwarze Nachthimmel zu dem von ihm sich abhebenden glänzenden Monde, wie die Raupe zu dem aus ihr sich entwickelnden farbenprächtigen Schmetterling.

Daß ein Werk von spezifisch theologisch-dogmatischer Tendenz kein anderes Ergebnis erzielen will und kann, als das der Darstellungen in Werken wissenschaftlich-kritischer Marke, ist selbstverständlich.

Das Interesse, welches der Traktat Berachoth für den christlichen Theologen und Historiker hat, ist nach Fiebig folgendes:

»1. Welche, zwar gut gemeinte, Verkehrung ist doch diese Fülle von Reglementierung des Gebetslebens! Die Religion als Sache des Gedächtnisses, der Gelehrsamkeit, nicht des Herzens und der schlichten Einfachheit, so macht man die Menschen religiös unselbständig.

2. Und doch ist diese ausgebreitete Reglementierung sicherlich auch eine Macht der Erziehung. Fromme Sitte hat für viele Menschen tragende und bewahrende Bedeutung.

3. Jesus hat diesen Geist des Reglementierens, des Gesetzes gebrochen . . .«.

Als der »grosse Unterschied« zwischen dem Mischnatraktat Aboth und dem neuen Testament wird hervorgehoben:

»Die Thora, das Gesetz, ist für alle diese Juden das Größte und Herrlichste, was sie kennen. Im Neuen Testament dagegen ist in der Religion wie in der Sittlichkeit nicht mehr die Thora das Höchste, nicht mehr das Studium eines Buches das Wichtigste, sondern Gott selber, der Lebendige, der sich dem Menschen im Innersten bezeugte . . . 2. daß diese jüdische Ethik des Traktats »Sprüche der Väter« trotz aller Betonung der Demut den Geist des Pharisäismus widerspiegelt, d. h. den Geist des Verdienstes und des Belohntwerdens, den Geist des religiösen Gelehrtentums, das sich über das Volk erhebt und meint, auf die des Gesetzes unkundige Masse herab-

blicken zu können. Jesus hat dies religiöse und ethische Gelehrtentum beseitigt und die Menschen wieder hingewiesen auf ihre religiöse und sittliche Selbständigkeit, auf ihren persönlichen Glauben und ihr Gewissen«.

Aus dem Traktat Aboda sarah erfahren wir nach Krüger die Wahrheit:

»In kultischer Kasuistik liegt der Schwerpunkt der talmudischen Ethik.«

Wollten wir nun diese »Wertung der in der jüdischen Literatur vorhandenen Gedanken« einer eingehenden Kritik unterziehen, so müßten wir uns entweder auf eine längere Auseinandersetzung über das Werk des Judentums einlassen oder wenigstens Güdemanns »Jüdische Apologetik« hier noch einmal abdrucken. Das beabsichtigen wir aber durchaus nicht; es handelt sich uns hier hauptsächlich darum, die Übersetzungen und die erklärenden Bemerkungen philologisch und sachlich zu prüfen.

Dennoch sehen wir uns aus folgendem Grunde veranlaßt, auf einige Äußerungen der Übersetzer näher einzugehen. Trotz aller Befangenheit stößt man hie und da auf eine Äußerung, die zu der Annahme berechtigt, daß die Verfasser, besonders aber Fiebig, wenigstens die Absicht hatten, zu einem gerechten Urteile zu gelangen[1]). Daß ihnen dies nicht gelungen ist, hat seine Ursache teils in der Macht der Gewohnheit, die es den Verfassern unmöglich

---

[1]) Vgl. oben S. 112, vgl. dazu Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 126—156. Zu der Mischnasatzung Berachot IX, 1: »Über Kometen, über Erdbeben, über Blitze, über Donner und über Sturmwinde sagt man: Gepriesen sei, von dessen Kraft und Stärke die Welt voll ist,« bemerkt Fiebig: »Man beachte diesen Zug echter, alter israelitischer Frömmigkeit. Von Furcht ist nicht die Rede, nur von dem Eindruck der Kraft und Stärke Gottes.« In der Vorschrift Berachot IX, 3: »Man spricht den Segenspruch über das Böse nach Art des (Segenspruches über das) Gute und (den Segenspruch) über das Gute nach Art des (Segensspruches über das) Böse,« erkennt Fiebig »eine hohe religiöse Auffassung.« Richtiger freilich wäre diese Bemerkung zum letzten Absatz von IX, 2, wo gesagt wird, daß beim Vernehmen einer Trauerbotschaft zu sprechen ist: Gelobt sei der wahrhaftige Richter. Denn IX, 3 sagt nicht das, was Fiebig meint, sondern: man spricht den Segenspruch über das gegenwärtig Böse, obwohl es später gute Folgen haben wird und umgekehrt, d. h. im ersten Falle: Gelobt sei der wahrhaftige Richter, im zweiten Falle: Gelobt sei, der gut ist und Gutes tut, wie Babli 60 a erklärt.

machte, sich von dem Banne der christlich-theologischerseits geläufigen Beurteilung des Judentums zu befreien, teils aber in der geringen Vertrautheit mit dem talmudischen Schrifttum und dem — Neuen Testament. Da aber im Prospekt den jüdischen Gelehrten zugerufen wird: »helft, verbessert, wir werden für jede Korrektur von Herzen dankbar sein,« so ist zu erwarten, daß die Übersetzer vielleicht auch eine Korrektur in ihrer Beurteilung des Judentums in ihren weiteren Arbeiten berücksichtigen werden.

Zu dem Ausspruche R. Nathans in der letzten Mischnah von Berachoth »sie haben deine Thora zerstört, weil es Zeit war, für Gott zu wirken« bemerkt Fiebig:

»Das soll wohl heißen: bisweilen hat man Vorschriften der Thora übertreten, weil man nicht anders für Jahwe wirken konnte. Elias opferte z. B. auf dem Karmel, was das Gesetz verbietet. (Die Juden beobachteten also die Tatsachen wohl, erklärten sie sich aber anders als Wellhausen, d. h. im Rahmen ihrer Vorurteile).«

Das Judentum als Religion im Gegensatz zum Christentum »Vorurteil« zu nennen, ist nicht originell, das findet man z. B. auch in den Hetzschriften der Kölner Dominikaner aus der Pfefferkornzeit. Neu ist allerdings die Anwendung dieser Bezeichnung dort, wo es sich um einen Gegensatz zu einer Erklärung Wellhausens handelt.

Vielleicht bezeichnet aber Fiebig als »Vorurteil« die Überzeugung der Juden, daß die Satzungen der Thora nicht aufgehoben werden dürfen. In diesem Falle ist es befremdend, daß ein christlicher Theologe den Ausspruch Jesu »so lange Himmel und Erde nicht vergehen, wird kein Iota und kein Häckchen der Thora vergehen« [1]) als »Vorurteil« bezeichnet. Wie tief muß aber dieses Vorurteil bei Jesus gewurzelt haben, wenn er bei der Verkündigung des über Judäa hereinbrechenden Unglücks [2]) seine Jünger auffordert, zu beten, daß ihre Flucht nicht am Sabbat soll erfolgen müssen? [3]) Und ist nicht dieses tiefeingewurzelte »Vorurteil« der Grund dafür, daß Jesus, trotzdem er allgemein den Menschen über den Sabbat stellt, seine eigenen Sabbatentweihungen halachisch zu rechtfertigen sucht? [4])

Jesus hat also keinesfalls die »Sabbatkasuistik« verworfen, er hat bloß das pharisäische Prinzip »Lebensrettung verdrängt den Sabbat« [5]) in weiterem Sinne gefaßt. Wenn daher der Übersetzer

---

[1]) Ev. Matth. 5, 18; Ev. Luc. 16, 17.

[2]) Ibid. 24, 16 f.

[3]) Ibid. 20. Vgl. Tanchuma משפטים § 1 und die Parallelen bei Buber.

[4]) Ev. Matth. 12, 1—12; Ev. Marc. 2, 25, 26; Ev. Luc. 6, 3, 4.

[5]) Tosefta Sabbat 15, 16 (S. 134), Mechilta ed. Friedmann

des Traktates Abodah sarah, Herr Paul Krüger, bei jeder sich darbietenden Gelegenheit die »Sabbatkasuistik« der Rabbinen scharf betont, um ausrufen zu können: »Wie frei und groß erscheint Jesus gegenüber solcher Kasuistik!« [1]) so scheint ihm das erwähnte pharisäische Prinzip ebensowenig bekannt zu sein wie der pharisäische Satz: »der Sabbat ist euch, nicht aber seid ihr dem Sabbat überliefert«[2]), was Jesus genau so sagt [3]) und noch durch »der Menschensohn ist der Herr auch über den Sabbat«[4]) ausdrückt.

Daß Herr Krüger aus Unkenntnis der rabbinischen Lehrsätze gegen die »Sabbatkasuistik« der Rabbinen loszieht, ist noch nicht so unbegreiflich wie das, daß er, um den Rabbinen eins am Zeuge zu flicken, sich sogar über den gesunden Menschenverstand hinwegsetzt. Einem Selbstmordkandidaten darf man doch gewiß keine Waffen und kein Gift verkaufen, demselben Selbstmordkandidaten darf man aber zweifellos einen Rock und einen Laib Brot verkaufen, obwohl zu befürchten wäre, er könnte sich mit dem Rock erdrosseln oder mit dem Brot ersticken. Da aber in der Regel ein Rock nicht zum Erdrosseln und ein Laib Brot nicht zum Ersticken bestimmt ist, so kann darin, daß man einem, der sich das Leben nehmen will, Kleider und Nahrungsmittel verkaufen darf, der gesunde Menschenverstand unmöglich etwas Unmoralisches finden. Genau dasselbe ist es aber, wenn die Rabbinen einerseits verbieten, den Heiden Opfergegenstände zu verkaufen und andererseits gestatten, den Heiden alle anderen Dinge zu verkaufen, die gewöhnlich nicht als Opfer verwendet werden, und deren Bestimmung auch in den einzelnen Verkaufsfällen dem Verkäufer unbekannt ist[5]). Der gesunde Menschenverstand kann auch hierin unmöglich eine Unmoral erblicken. Aber Herrn Krüger ist es möglich, zu dieser Mischnahsatzung auszurufen: »Jesuitenmoral!«.

Gründliche Kenntnis des Judentums und streng objektive Beurteilung desselben verrät die Bemerkung des Herrn Krüger: »Jedoch kannte auch das Judentum nicht nur die Pflicht des Menschen-

---

103 b, ed. Hoffmann S. 160, Joma 85 a—b; Sabbat 132 a פקוח נפש דוחה את השבת; vgl. Jerusch. Joma VIII, 4 (45 b 19).

[1]) S. 4, Anm. 8.

[2]) Mechilta l. c. und 104 a, ed. Hoffm. l. c.: לכם שבת מסורה היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה. Joma l. c.: ואי אתם מסורין לשבת.

[3]) Ev. Marc. 2, 27. Neuhebräisch würde der Satz lauten: שבת נעשה בשביל אדם ולא אדם בשביל שבת.

[4]) Ev. Matth. 12, 8; Ev. Marc. 2, 28; Ev. Luc. 6, 5.

[5]) Aboda sarah I, 5.

h a s s e s.«!![1]) Freilich hat diese Anerkennung für das Judentum Herrn Krüger gereut, weshalb er im Nachwort erklärt: »Die allgemeine Nächstenliebe, auch den Juden in der Theorie nicht fremd, war ihnen in praxi doch unbekannt. Jesus fordert sie unbedingt«.

Hübsch konstruiert, nur hat Herr Krüger unterlassen, die Gründe anzugeben, warum die F o r d e r u n g Hillels: liebe die Menschen[2]) und die F o r d e r u n g Samuels des Kleinen über das Unglück des Feindes sich nicht zu freuen[3]) T h e o r i e sind, dagegen die F o r d e r u n g Jesu: liebet eure Feinde,[4]) P r a x i s ist. In der Tat findet Fiebig zwischen der Forderung Samuels und der Jesu keinen anderen Unterschied als den zwischen negativer und positiver Fassung eines und desselben Gebotes. Und Herr Krüger hätte gewiß in Punkto Nächstenliebe keinen Gegensatz zwischen den Juden und Jesus gesucht, wenn ihm bekannt gewesen wäre, daß Jesus, der die allgemeine Nächstenliebe unbedingt fordert, gerade in einem praktischen Falle[5]) gesagt hat, daß das Brot der Kinder nicht den Hunden gegeben werden darf, und daß die Juden, denen »die allgemeine Nächstenliebe in praxi unbekannt war«, vorgeschrieben haben, heidnische Arme zu ernähren[6]), heidnische Kranke zu besuchen[7]), heidnische Tote zu begraben[8]), über heidnische Tote Trauerreden zu halten[9]), heidnische Leidtragende zu trösten[10]) und h e i d n i s c h e B r ä u t e a u s z u s t a t t e n[11]). Wenn Herr Krüger der Auffassung

---

[1]) S. 1, Anm. 7.

[2]) Pirke Abot I, 12.

[3]) Ibid. IV, 19.

[4]) Ev. Matth. 5, 44; Ev. Luc. 6, 27.

[5]) Ev. Matth. 15, 26; Ev. Marc. 7, 27.

[6]) Tosefta Gittin V, 4 (S. 328), Gittin 61 a.

[7]) Gittin 61a; Jerusch. Demai IV, 6 (24 a, 69), Gittin V, 1 (47 c, 15), Abodah sarah I, 3 (39 c, 59).

[8]) Tosefta l. c. 5; Babli und Jerusch. l. c.

[9]) Tosefta l. c.

[10]) Tosefta l. c., Jerusch. l. citatis.

[11]) Jerusch. l. citatis: ומכניסין כלי נוים. Die Stelle ist vielfach korrigiert und kommentiert worden; vgl. Ch. Kohn in Bet Talmud IV, S. 310. Die einleuchtendste Erklärung ist die Prof. J. Levy's-Breslau, mitgeteilt von E. Hausdorf, ibid. S. 259, daß כלי = כַּלָּי, daß also von der Ausstattung der Bräute (הכנסת כלה) die Rede ist. Dies wird vom Zusammenhang unerbittlich gefordert. Zu Krankenbesuch, Begraben der Toten, Trösten der Leidtragenden paßt nur Ausstattung der Bräute, ein Zusammenhang, der aus dem täglichen Gebete ge-

Maimonides' den Vorzug geben will, so erfährt er aus dieser Jeruschalmistelle, daß dieselben Juden, welche »die Römer in Palästina wirtschaftlich zu vernichten beabsichtigten«[1]), das Vermögen eben dieser Römer, ihrer Todfeinde, vor Schaden zu bewahren gebieten. »Jesuitenmoral!«

»Daß auf diesem Gebiet[2])« — sagt Fiebig inbezug auf seine Mischnahübersetzungen — »ein Nichtjude allerlei Irrtümern ausgesetzt ist, ist unvermeidlich.« Dem muß man nicht unbedingt zustimmen, jedenfalls sind Irrtümer eines Nichtjuden auf diesem Gebiete begreiflich und verzeihlich. Daß aber ein christlicher Theologe sein Neues Testament nicht kennt, ist unbegreiflich und unverzeihlich. Wenn Fiebig mit Geringschätzung davon spricht, daß der Traktat »Sprüche der Väter trotz aller Betonung der Demut den Geist des Pharisäismus, d. h. den Geist des Verdienstes und Belohntwerdens, widerspiegelt«[3]) und dies als Gegensatz zu Jesu Ethik hervorhebt, so verrät dies eine gründliche Unkenntnis des Neuen Testaments. Denn während in Abot an fünf Stellen[4]) von Lohn und Verdienst die Rede ist, spricht Jesus bloß bei Matthäus zwölfmal[5]) von Lohn und Verlust desselben.

Und nun zu den Übersetzungen.

Diese sind möglichst wörtlich; trotzdem ist die Sprache glatt und fließend; nur äußerst selten stößt man auf eine Härte im Ausdruck. Die erklärenden Ergänzungen des Textes erleichtern das Verständnis desselben in nicht geringem Maße, dasselbe gilt von den in den Anmerkungen gegebenen Erläuterungen. Nur hätten aus ästhe-

---

läufig ist; vgl. auch Maimonides zu Peah I, 1. Man muß daher, was allerdings schwierig, jedoch mit Rücksicht auf ähnliche Fälle nicht gar so schwierig ist, כֵּלַי als den aramäischen plur. ansehen. Dadurch erledigt sich der Einwand Friedmanns, l. c. S. 263. Die Forderung des Zusammenhanges hilft auch über die Schwierigkeit hinweg, daß Maimonides, Mischneh Torah, גזילה ואבידה, XI, 3, כְּלֵי = plur. st. const. von כְּלִי-Gerät, gelesen und die Stelle so verstanden, daß es sich darum handelt, die von Heiden auf unbewachtem Ort vergessenen Geräte in einen Raum zu bringen, in welchem sie vor Dieben geschützt sind.

[1]) Abodah sarah, S. 1, Anm. 7.

[2]) Im Prospekt.

[3]) Im Nachwort zu Pirke Abot.

[4]) II, 1, 2, 15, 16; III, 2.

[5]) 5, 12, 46; 6, 1, 2, 5, 6, 16, 19—21; 10, 41, 42; 19, 21 20, 1—16.

tischen und auch hygienischen Rücksichten die ewigen Klammern vermieden und die erklärenden Zusätze unter den Anmerkungen plaziert werden sollen.

Die Überschriften, welche den Inhalt einzelner Grupper von Mischnajot hervorheben, sind für den christlichen Leser vor Nutzen. Verdienstlich ist der Anhang zu Berachot: eine hübsch Übersetzung der wichtigsten jüdischen Gebete, des Schemas mit de dazu gehörenden Benediktionen und des Achtzehngebetes.

Die Vorarbeiten sind fleißig und nicht ohne Kritik benützt worden Einzelne Irrtümer abgerechnet, kann die Übersetzung als ein zuverlässige bezeichnet werden. Auch die Erläuterungen treffen z meist das Richtige. Einige grobe Verstöße sind freilich nicht au geblieben, weil die Übersetzer mit der talmudischen Literatur u ihrer Geschichte nicht in erforderlichem Maße vertraut sind.

So hat Fiebig keine Kenntnis davon, daß die Mischnah u in einer palästinischen und einer babylonischen Rezension vorlieg daß es unkritisch und unstatthaft ist, diese beiden Texte durcheinanderzuwürfeln. Daher hat er in den Text der gewöhnlichen Ausgaben, der auf die babylonische Rezension zurückgeht, Lesarten aus Lowes »The Mischnah on which the palestinian Talmud rests« aufgenommen, und zwar trotzdem er richtig erkannt hat, daß die Lesarten dieser Edition meistenteils von geringem Wert sind[1]).

Textkritik in der Mischnah ohne gründliche Kenntnis der beiden Talmude ist ein Wagnis, das sich bald rächt. So hat Fiebig in den Text von Berachoth I. aus Lowe die Lesart »und das Essen der Pessach(lämmer)« aufgenommen, ohne zu wissen, daß im babylonischen Talmud[2]) ausdrücklich gesagt wird, daß dies in der Mischnah nicht steht: ואילו אכילת פסחים לא קתני, während in Jeruschalmi[3]) beide Lesarten erwähnt werden: אנן תנינן אכילת פסחים אית דלא תנא אכילת פסחים[4]).

Auch das Einrücken von Stellen, die nach der Meinung eines Forschers späteren Ursprungs sein sollen, wie Fiebig es im Traktat Joma auf Grund von D. Hoffmanns: Die erste Mischnah, und auch sonst tut, ist unkritisch und unvorsichtig. Es dürfte Fiebig schwer fallen, das anfechtbare in Hoffmanns Buch zu verteidigen.

---

[1]) Berachoth S. 9 Anm. 5.

[2]) Berachoth 9 a.

[3]) I, 3 (3 a 37).

[4]) Der ursprüngliche palästinensische Text lautete: ואכילת פסחים ואכילת זבחים, wie die Mechilta, ed. Friedmann 6b, liest.

(Schluß folgt.)

I.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums im Bureau des D. J. G. B., Berlin W., Steglitzerstr. 85, am 23. Dezember 1907, vormittags 10 Uhr.

Anwesend: Adler, Baneth, Brann, Cohn, Cohen, Elbogen, Geiger, Guttmann, Karpeles, Lucas, Maybaum, Philippson, Perges, Weisse, Werner, Nathan.

Entschuldigt: Bacher, Bloch, Kroner, Posnanski, Schwarz, Simonsen, Steckelmacher, Vogelstein.

Beim Eintritt in die Verhandlungen, $10^1/_4$ Uhr, begrüßt der Vorsitzende Philippson die neuen Ausschußmitglieder Cohn und Elbogen.

Zu dem gedruckt vorliegenden Jahresbericht bemerkt der Vorsitzende, daß nach einer provisorischen Aufstellung der Einnahmen und Ausgaben im neuen Geschäftsjahr solange nicht an fernere Subventionen gedacht werden könne, als der Gesellschaft nicht neue Hilfsmittel zur Verfügung stehen. Auf Antrag Adlers wird beschlossen, in Berlin und Breslau, vor allem in den Logen, Propagandavorträge halten zu lassen.

Nach einem Berichte Guttmanns über den gegenwärtigen Stand der Arbeiten für das Corpus Tanaiticum wird beschlossen:

Zunächst soll Herr Dr. Baneth die Edition der Mischnah für das C. T. mit Unterstützung einer Reihe von Hilfskräften übernehmen.

Dem Bearbeiter der Tosefta, Krengel B.-Leipa, werden die Mittel zur Anschaffung literarischer Hilfsmittel und Ersatz für Reise- und Aufenthaltskosten zum Zwecke der Collationierung der Wiener Handschrift bewilligt. Die in England befindlichen Fragmente aus der Genisa sollen für die Edition der Tosefta auf Kosten der Gesellschaft photographiert werden. Die Baraitasammlung soll als eine Fragmentensammlung nur mit den allernötigsten Zusätzen ohne Kommentar erscheinen. Die Anregung Cohens, den Druck der Mischnah bis nach dem Erscheinen der Tosefta und Baraita zu verschieben, wird der Kommission als Material überwiesen.

Zur Germania Judaica berichtet Brann über die zu

dem im Januar-Februar Heft der M.-Sch. (1907) veröffentlichten Plane eingegangenen Berichtigungen und Ergänzungen und gibt die Namen der Mitarbeiter sowie den Plan der Arbeitsverteilung bekannt. Die Probeartikel Speyer (Brann) und Regensburg (Freimann) werden baldigst im Jahrgang 1908 der M.-Sch. erscheinen und die Ausschußmitglieder sollen aufgefordert werden, über diese Probeartikel an Brann zu berichten. Den Mitarbeitern soll der ungefähre Umfang ihrer Artikel bestimmt und für die Ablieferung derselben ein Termin gestellt werden.

Vom Maimonideswerk liegt, wie Guttmann berichtet, Band I fertig vor.

Die Verhandlungen betreffs der Monatsschrift haben dahin geführt, daß durch die Verwendung eines anderen Druckes jedes Doppelheft fortan etliche Seiten mehr Material als bisher aufnehmen kann. Für verschiedene Gebiete der Wissenschaft des Judent. sind, einem Beschlusse der letzten Ausschußsitzung entsprechend, Kräfte gewonnen worden, welche periodisch über die Arbeiten auf den entsprechenden Gebieten berichten werden; für andere werden die Verhandlungen noch fortgesetzt.

Der von Karpeles-Maybaum-Vogelstein vorgelegte Entwurf über die Zusammensetzung der einzelnen Fachkommissionen wird mit einigen Abänderungen gutgeheißen.

Die Versammlung erklärt ihr Einverständnis damit, daß die Zeitschrift für hebräische Bibliographie, Jahrgang 1908, für die Mitglieder der Gesellschaft von der Verlagsbuchhandlung zum Preise von Mk. 5.— pro Exemplar bezogen wird und daß die Gesellschaft die Versendungskosten trägt.

Von den beantragten Subventionen werden die Anträge Apfelbaum, Goldschmidt, Koenigsberger abgelehnt; die Beschlußfassung über die Vorlagen Brisk (Grabsteine), Lewkowitz, Ochser, Posnanski, Ratner, Schlössinger, Jawitz, Kaminka, Eppenstein, Petuchowski wird mit Rücksicht auf die Finanzlage der Gesellschaft vorläufig vertagt.

Der Antrag Tolidano, betr. das angebliche Autogramm von Maimunis Mischnah-Kommentar, soll mit dem zugehörigen Material der Bibliothekskommission der jüdischen Gemeinde in Berlin überwiesen werden.

Herrn S. P. Rabbinowitz-Frankfurt a. M. wird zur Beschaffung weiterer Hilfsmittel eine fernere Subvention bewilligt.

Geiger dankt unter dem Beifall der Versammlung dem Vorsitzenden für seine Mühewaltung.

Schluß 2 Uhr.

Philippson. Nathan.

II.

Fünfter Jahresbericht der Gesellschaft.

Der vorliegende Jahresbericht umfaßt, nach dem auf der letzten Generalversammlung vom 5. Januar 1907 das Geschäftsjahr auf die Zeit vom 1. Oktober bis 30. September verlegt worden ist, nur die Monate Januar bis September 1907.

In der erwähnten Generalversammlung wurde der bisherige Ausschuß, in der konstituierenden Sitzung des Ausschusses der bisherige Vorstand, bis auf den eine Wiederwahl ablehnenden Herrn Rabbiner Dr. Lucas-Glogau, an dessen Stelle Herr Dr. Karpeles-Berlin trat, wiedergewählt. An Stelle der durch den Tod ausgeschiedenen Mitgliedes des Ausschusses, der Herren Dir. Dr. Baerwald-Frankfurt a. M. und Rabbiner Dr. Ziemlich-Nürnberg wählte der Ausschuß in seiner Sitzung vom 26. Juni v. J. die Herren Oberbibliothekar Prof. Dr. L. Cohn-Breslau und Dozent Dr. J. Elbogen-Berlin. Das Schatzmeisteramt, welches seit Begründung der Gesellschaft bis zum Abschluß des Berichtsjahres Herr Stadtrat I. Landsberger-Glogau verwaltet hat, übernimmt mit Beginn des neuen Geschäftsjahres Herr Bankier Paul Veit Simon-Berlin. Die Mitgliederzahl stieg im Berichtsjahre von 838 auf 958, die Einnahmen betrugen 28.388·14 Mk. die Ausgaben 22.018·45 Mk., wie aus dem Kassenbericht des weiteren ersichtlich ist.

Unsere Mitglieder erhielten:

1. die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«,

2. das »Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1907«,

3. den Vortrag des Herrn Rabbiner Dr. Eschelbacher-Berlin: »Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie«.

Eine Anzahl unserer Mitglieder erhielt durch unsere Vermittelung die »Zeitschrift für hebräische Bibliographie« und das Urkundenwerk von G. Bondy-Prag: »Zur Geschichte der Juden in Mähren, Böhmen und Schlesien von 906—1620«, 2 Bde., Prag 1906, zu ermäßigten Preisen.

Ferner war der Vorstand durch die Freigebigkeit des Herrn Rabbiner Dr. J. Ziegler-Karlsbad in der Lage, den Mitgliedern der Gesellschaft dessen Schrift: »Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei Jahrhunderten« kostenlos zur Verfügung zu stellen.

Außer den im Vorstehenden unter 1 und 3 genannten Schriften hat die Gesellschaft herausgegeben:

1. M. Philippson, »Neueste Geschichte des jüdischen Volkes«,

Bd. 1 (2. Band des »Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums«).

2. J. Schapiro, »Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans«, 1. Heft.

Mit Subvention der Gesellschaft sind erschienen:

1. »Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland«, Berlin-Halensee 1906 (Heft III d. Veröff. d. Bür. f. Stat. d. Juden),

2. S. Jampel, »Das Buch Esther, auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht«, Frankfurt a. M. 1907.

Als eine Frucht der von der Gesellschaft angeregten Forschungen sind hier auch zu erwähnen: die »Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes« von I. Elbogen, Berlin 1907.

Die großen wissenschaftlichen Unternehmen der Gesellschaft sind auch im Berichtsjahre weiter gefördert worden; es liegt in der Natur dieser Unternehmen, daß sie nur langsam vorwärtsschreiten. Die in der Ausschußsitzung vom 4. Januar 1907 neu gewählte Kommission für das Corpus Tannaiticum hat in mündlicher Verhandlung am 24. April in Breslau den endgültigen Plan für das Corpus Tannaiticum festgelegt. Vorgesehen sind zunächst kritische Ausgaben der Mischna, der Tosefta und der halachischen Midraschim, welche auf Grund aller erreichbaren handschriftlichen und gedruckten Hilfsmittel hergestellt werden sollen; daneben wird eine Baraitasammlung neu geschaffen werden. Mischna, Tosefta und Baraita befinden sich bereits in festen Händen. Von den halachischen Midraschim hat Herr Lektor M. Friedmann-Wien die Edition des Sifra übernommen; mit dem Druck dieses Werkes ist noch im Laufe des Jahres 1907 begonnen worden.

Die Kommission für die Germania Judaica, in welche im Juni des abgelaufenen Jahres noch Herr Privatdozent Dr. Caro-Zürich eintrat, hat ihre Vorarbeiten beendet. Die meisten der 150 Artikel, welche der I. Band nach dem im Januar-Februarheft der Monatsschrift (Jg. 1907) veröffentlichten Plane enthalten wird, sind den Mitarbeitern, den Herren Bloch-Posen, Brann-Breslau, Caro-Zürich, Freimann-Frankfurt a. M., Freimann-Holleschau, Ginsburger-Sulz, Groß-Augsburg, Kober-Köln, Kracauer-Frankfurt a. M., Lewinski-Hildesheim, Porges-Leipzig, Salfeld-Mainz und Tykocinski-Berlin bereits zur Behandlung übergeben worden. Mit ihrer Ausarbeitung wird alsbald nach dem Erscheinen der Probeartikel »Regensburg« von Freimann und »Speyer« von Brann begonnen werden.

Der Vorstand hatte im letzten Berichtsjahre auch das Erscheinen des I. Bandes des »Maimonides-Werkes« angekündigt. Mit Rücksicht auf den Schluß des Geschäftsjahres am 30. September konnte das

Erscheinen dieses Werkes im Berichtsjahre nicht angezeigt werden. Am 30. September 1907 waren von den 30 Bogen, welche das Werk enthalten wird, 25 ausgedruckt; das ganze Buch wird noch vor Ablauf des Kalenderjahres 1907 fertig vorliegen.

Das gleiche gilt von dem ebenfalls im letzten Bericht angekündigten Buche: D. Kaufmann, »Gesammelte Schriften«, Bd. I. Durch besondere Munifizenz hochherziger Interessenten ist die Gesellschaft in den Stand gesetzt, diese wichtige Veröffentlichung ihren Mitgliedern unentgeltlich zuzustellen.

Zur Finanzierung und Herausgabe des »Thesaurus des gesamten hebräischen Sprachschatzes« von E. Ben-Jehuda-Jerusalem hat sich aus den verschiedensten größeren Körperschaften des deutschen Judentums ein Verein gebildet, welchem unser Vorsitzender Herr Prof. Dr. M. Philippson für unsere Gesellschaft angehört.

Der Ausschuß bewilligte in seinen Sitzungen vom 4. Januar und 26. Juni 1907 Subventionen:

1. Herrn Dr. S. Funk-Boskowitz für die Herausgabe des 2. Teiles seines Werkes: Die Juden in Babylonien,

2. Herrn Horodetzky-Berditschew für seine Zeitschrift: Hagoren,

3. Herrn Dr. D. Neumark-Berlin für seine Studien auf jüdisch-wissenschaftlichem Gebiete,

4. Herrn Dr. M. Guttmann-Csongrád für seine talmudische Realenzyklopädie: Mafteach hatalmud,

5. Herrn Dr. S. Jampel-Heidelberg,

6. Herrn J. Last-London für seine Edition von Ibn Kaspis Adne Kesef,

7. Herrn Dr. Sch. Ochser-Berlin für seine Arbeiten zur Mischnakonkordanz,

8. Herrn S. P. Rabbinowitz für die Vorarbeiten zu seiner »Geschichte der Juden in Rußland«,

9. Herrn S. A. Wertheimer für seine Edition des Saadjanischen Kommentars zu Berakot,

10. Herrn Prof. Dr. A. Wünsche-Dresden in Anerkennung seiner Verdienste um die jüdische Literatur.

Ferner beschloß der Ausschuß den Ankauf einer Anzahl Exemplare von

1. B. Tolidano-Tiberias, »Kommentar des Abraham b. Natan aus Lunel zum Traktate Kalla«,

2. A. Dietz-Frankfurt a. M., »Stammbuch der Frankfurter Juden« und

3. H. Kroner, »Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin«

und die Herausgabe von J. Schapiro: »Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans« durch die Gesellschaft.

Sein besonderes Augenmerk hat der Vorstand im Berichtsjahre dem Ausbau der Organisation der Gesellschaft zugewandt. Durch die jedem Hefte der Monatsschrift beigelegten Mitteilungen bleibt der Vorstand in steter Verbindung mit unseren Mitgliedern und sichert so einen gleichmäßigeren und stetigeren Gang in den Geschäften der äußeren Verwaltung. Durch die Einführung der Berichterstattung an die jüdischen sowie die größeren Tageszeitungen suchen wir die Aufmerksamkeit auch des größeren Publikums auf unser Unternehmen hinzulenken und wach zu erhalten.

Der Vorstand der Gesellschaft hält es zum Schluß aber auch für seine Pflicht, die Mitglieder auf ihre Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft hinzuweisen. Durch die Unterlassung der Beitragszahlung erwächst dem Vorstande alljährlich eine Menge zum Teil fruchtloser Arbeit, die mit einem für die Mittel der Gesellschaft ziemlich hohen Kostenaufwande verknüpft ist. Wir möchten daher unsere Mitglieder auch an dieser Stelle bitten, alsbald ihren Beitrag nur an unsern Schatzmeister, Herrn Bankier Paul Veit Simon, Berlin W. hinter der katholischen Kirche 1, einsenden zu wollen. In den Städten Berlin, Breslau, Budapest, Danzig, Frankfurt a. M., St. Gallen, Glogau, Hamburg, Karlsruhe, Kassel, Kattowitz, Köln, Königsberg i. P., Magdeburg, Marburg, München, Nürnberg, Offenbach, Posen, Potsdam, Prag, Stettin, Straßburg, Tarnowitz, Wien werden die Beiträge im Januar durch Vertrauensleute eingezogen werden. — Neue Beitrittserklärungen sowie die Mitteilung von Wohnungsänderungen beliebe man an unsern stellvertretenden Schriftführer, Herrn Dr. N. M. Nathan, Berlin N. 24, Artilleriestr. 35 A, zu richten.

Wir schließen diesen fünften Jahresbericht in der freudigen Gewißheit, daß die von der Gesellschaft ausgestreute Saat beginnt, Früchte zu tragen. Wir hoffen, daß auch die Arbeiten des neuen Geschäftsjahres der Wissenschaft des Judentums und der innern Erstarkung unserer Glaubensgemeinschaft in reichem Maße dienen werden.

Philippson. Guttmann. Karpeles.

III.

Protokoll über die Generalversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 23. Dezember 1907 in der Aula der Knabenschule der jüdischen Gemeinde, Berlin N., Gr. Hamburgerstr. 27.

Der Vorsitzende eröffnet die Versammlung um 7¼ Uhr und konstatiert, daß die Generalversammlung satzungsgemäß einberufen worden ist.

Nach Erstattung des Jahresberichts wird dem Ausschuß und dem Schatzmeister, Herrn Stadtrat J. Landsberger-Glogau für die Geschäftsjahre 1906 und 1907 Decharge erteilt; die Versammlung erhebt sich zum Zeichen des Dankes gegen den aus seinem Amte scheidenden Schatzmeister von ihren Sitzen.

Der bisherige Ausschuß wird durch Zuruf wiedergewählt; zu Revisoren wählt die Versammlung die Herren Dr. Max Ginsberg und Max Beer, beide in Berlin.

Darauf hielten die Herren Rabbiner Dr. Porges-Leipzig und Dr. Jul. Guttmann-Breslau ihre Vorträge über »Joseph Bechor Schor« und über »Kant und das Judentum«, die mit andauerndem Beifall aufgenommen wurden.

Schluß 9½ Uhr.

Philippson. Nathan.

IV.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 23. Dezember 1907 in der Aula der Knabenschule der jüdischen Gemeinde, Berlin N., Gr. Hamburgerstr. 27. Eröffnung 9¾ Uhr.

Der neugewählte Ausschuß konstituiert sich und wählt zum geschäftsführenden Vorsitzenden Herrn Prof. Dr. Philippson-Berlin, zu dessen Stellvertreter Herrn Rabbiner Dr. Guttmann-Breslau und zum Schriftführer Herrn Dr. Karpeles-Berlin, zum stellvertretenden Schriftführer Herrn Dr. N. M. Nathan-Berlin. Die bisherigen Fachkommissionen der Gesellschaft werden bestätigt.

Schluß 10 Uhr.

Philippson. Nathan.

Wir bitten unsere Mitglieder den Beitrag für das Rechnungsjahr 1908 **nur** an unsern Schatzmeister, Herrn **Bankier Paul Veit Simon, Berlin W,** hinter der katholischen Kirche 1, einsenden zu wollen.

Diejenigen Mitglieder, welche eine Empfangsbestätigung wünschen, werden gebeten dies auf dem Postabschnitt mitteilen zu wollen.

Beitrittserklärungen sowie Mitteilungen von Wohnungsänderungen sind **nur** an Herrn **Dr. N. M. Nathan, Berlin N 24,** Artilleriestraße 35 A, zu richten.

Derselbe nimmt auch Bestellungen auf den Jahrgang 1908 der **„Zeitschrift für hebr. Bibliographie“** unter gleichzeitiger Einsendung des Betrages von Mk. 5.— entgegen. Exemplare der Zieglerschen Schrift »Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei Jahrhunderten« sind noch in beschränkter Anzahl **nur gegen Einsendung von Mk. 0.40 an den Verein für Arbeitsnachweis, Berlin N, Monbijouplatz 10** zu beziehen.

Der Vorstand
der
„Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG.

Soeben erschien:

Das

letzte Passamahl Christi

und

der Tag seines Todes

nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis

nebst

Schlusswort u. Anhang

von

D. CHWOLSON, Professor emeritus.

Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892 nebst drei Beilagen, enthaltend Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers.

24 Bogen in gr. 4°. Preis M. 6.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Den geehrten Herren

Rabbinern, Professoren u. Schriftstellern

empfiehlt sich zur Drucklegung wissenschaftlicher Werke, Dissertationen, Zeitschriften, Brochuren etc. die

Buchdruckerei Adolf Alkalay & Sohn

Pressburg (Ungarn)

Bei gefl. Anfragen belieben 1 Seite Manuskript, Format und Auflage anzugeben, worauf postwendend **Probesatzseite** nebst billigstes Offert kostenlos zugeht.

Gegründet 1877. Druckerei der **Gegründet 1877.**

»Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«.

Spezialabteilung für hebräischen Druck.

In meinem Verlage ist vor Kurzem erschienen:

Goldschmidt, Alfr. Dr., Auf dem Wege der Freiheit zur Gleichheit und Brüderlichkeit. Eine historisch-jüdische Betrachtung.

Preis M —.60

Der Verfasser strebt in dieser Broschüre dem Ziele der **Aufrichtung der jüdischen Gesamtheit** auf deutsch-vaterländischer Grundlage zu.

☆

Kalischer, Arn., Der Ewige mein Panier! und die Sendung Israels. Gedanken über die Stellung der Juden in der religiösen Bewegung der Gegenwart. **Preis M 2.—**

Diese Schrift geht davon aus, daß die wahre Stellung der Juden im modernen Staat und in der Gesellschaft nur im Zusammenhange mit der Religion und dem Glauben ihrer Väter verstanden und richtig gewürdigt werden kann. Sie ist von wahrer Liebe für das Judentum durchglüht und verdient weiteste Verbreitung.

☆

Münz, W., Rabbiner Dr., »Es werde Licht!« Ein Aufklärung über **Bibel** und **Babel.**

Preis M —.60

Die Frage über **„Bibel und Babel"** erregt noch immer die Gemüter. Die Broschüre zeichnet sich durch ihre anschauliche und allgemein verständliche Darstellung aus und wird darum weitesten Kreisen über diese Frage Klarheit verschaffen.

Koebner'sche Verlagsbuchhandlung

(Barasch & Riesenfeld)

Breslau I.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

52. Jahrgang. Heft 3/4.

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Zweiundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, SECHZEHNTER JAHRGANG.

MÄRZ—APRIL 1908.

BRESLAU

KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

(BARASCH UND RIESENFELD.)

INHALTSVERZEICHNIS:

Seite

Heinrich Groß: Die Satire in der jüdischen Literatur (Fortsetzung) . . . . . 129—144

Sigmund Jampel: Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre. Dritter Artikel . . . . . 145—161

B. Jacob: Im Namen . . . . . 162—184

V. Aptowitzer: Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes (Schluß) . . . . . 185—205

H. Rosenberg: Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna . . . . . 206—216

S. Horowitz: Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen (Fortsetzung) . . . . . 217—225

Adolf Lewin: Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809 (Fortsetzung). 226—234

Ludwig Geiger: Analekten (Schluß) . . . . . 235—244

Notizen von H. Brody, N. Porges und M. Brann . . 245—252

Besprechung: Fiebig Paul, Ausgewählte Midraschtraktate in deutscher Übersetzung. Von V. Aptowitzer . . . . . 252—256

Für die Redaktion bestimmte Zuschriften und Bücher sind an die Adresse des **Dr. M. Brann** in **Breslau, Wallstr. 1 b,** Reklamationen wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift an die **Koebnersche Verlagsbuchhandlung in Breslau,** Schmiedebrücke 17/18 zu richten.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 6 Doppelheften zu 8 Bogen, 10 Mark.
Inserate die gespaltene Petitzeile 25 Pfg.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

Die Satire in der jüdischen Literatur.

Von **Heinrich Gross.**

(Fortsetzung)

Maßvoller ist die Schrift, in der ungefähr 80 Jahre später der berühmte Dichter Jedaja Penini (ca. 1272-1340) im Alter von 18 Jahren gegen die Satire des Juda Ibn Sabbatai, wie ein Troubadour eine Lanze für das schöne Geschlecht gebrochen hat. Die in gereimter Prosa verfaßte Schrift wird von Jedaja selbst als צלצל כנפים »Schwirren der Flügel« bezeichnet, ist aber unter dem Titel אוהב נשים »Weiberfreund« bekannt (herausgeg. von Neubauer in der Jubelschrift zum 90. Geburtstage von Zunz, Berlin 1884. Vgl. Renan, Les écrivains juifs français du XIVe siècle S. 23.)

Man darf sich nicht darüber wundern, daß Jedaja nach so langer Zeit auf die Satire des genannten Dichters wieder zurückgekommen ist. Das Thema, das in derselben behandelt wird, war immer aktuell. Es wird sogar im Talmud berührt. »Wenn einer,« heißt es daselbst, »ein Weib genommen hat, fragt man ihn, ob מצא oder מוצא (Jebamot 63, vgl. Spr. Sal. 18, 22. Kohelet 7, 26). Ich erinnere an die häßliche Satire des griechischen Dichters Simonides (650 v. Chr.) »über die Weiber« und an die berühmte Satire Juvenals (50—130 n. Chr.) »auf die römischen Frauen«. Ich verweise ferner auf zwei Dichter des Mittelalters, Ulrich von Lichtenstein (13. Jahrh.), der in

seinem »Frauendienst und Frauenbusch« die Fehler der Frauen schildert, und auf seinen Zeitgenossen Heinrich von Meißen, der die Frauen verteidigte und deshalb »Frauenlob« genannt wurde. Die Kontroverse über die Würdigung der Frau im Judentume, die wir kennen gelernt haben, wurde mehrere Jahrhunderte später (Ende des 15. Jahrh.) von mehreren jüdischen Dichtern in Italien wieder aufgenommen. Ich erwähne nur zwei davon, Abraham aus Sarteano, der einen neuen »Weiberfeind«, und Abigdor aus Fano, der einen neuen »Weiberfreund« unter den Titel עזר נשים verfaßt hat. Abrahams Satire erinnert an manchen Stellen an die Satire Juvenals, der sie nicht an Schönheit der Diktion, wohl aber an Obszönität ähnlich ist. Diese dichterische Kontroverse näher zu besprechen, würde über den Rahmen meiner Abhandlung hinausgehen. Sie wurde bereits von kundiger Seite unter dem Titel »Zur Frauenliteratur« eingehend besprochen. (Neubauer, Letterbode X, 97 und 113 ff und Steinschneider das XII. 49 ff.)

V.

Der bedeutendste Vertreter der jüngern spanischen Dichterschule, war Jehuda b. Salomo Alcharisi (2. Hälfte des 12. und Anfang des 13. Jahrh.), der den Spuren des Dichters Salomo Ibn Zikbel folgend, in seinem Werke Tachkemoni die Makamen Hariris mit seltener Sprachgewandheit nachgebildet hat. (ס' תחכמוני, ed. Konstant. 1578 und Amst. 1729, eingehend besprochen von Dukes, »Ehrensäulen« S. 25 und von Kämpf a. a. O. und in einem besonderen Werke über den Tachkemoni, Prag 1845. Einzelne Makamen sind von Kämpf, das. und auch sonst von anderen übersetzt worden.) Das genannte Werk Charisis voll köstlichen Humors und sprudelnden Witzes, aber stellenweise voll tiefen sittlichen Ernstes besteht aus 50 Makamen oder Pforten, in denen Heman

ha-Esrachi, das ist der Dichter selbst, das Wort führt, das er mitunter an Cheber ha-Keni, einen fingierten Abenteurer, richtet. Charisi gedenkt rühmend der jüdischen Dichter, die vor ihm oder zu seiner Zeit gelebt haben, schildert die Eindrücke, die er, ein fahrender Sänger, auf seiner Wanderung durch viele Lande empfangen hat, spendet den Personen, mit denen er in Berührung kam, Lob oder spricht seinen Tadel über sie aus, je nachdem sie das eine oder andere verdient haben, berichtet über die verschiedenen Situationen und Verhältnisse des Lebens, in die er Einblick gewonnen hat, und schleudert die scharfen Pfeile seiner Satire gegen die verschiedenen Fehler, Laster und Schwächen der Menschen, die er kennen gelernt hat. Charisis Satire ist meistens aus dem vollen Leben geschöpft. Es gibt bei ihm auch scherzhafte Satiren, so unter anderem die in der 48. Makame enthaltene, welche überschrieben ist: »Der Arzt und der von Liebesgram schwer Erkrankte«. Der Inhalt der Satire auf den verliebten Narren — das wäre wohl die passende Übersetzung der Überschrift — ist folgender. Ein junger Mann verliebte sich sterblich in eine schöne Dame, erhielt aber von ihr einen Korb, an dem er sehr schwer getragen hat. Ganz gebrochen vor Schmerz, begab er sich zu einem berühmten Arzte, klagte ihm sein Leid und suchte bei ihn Heilung. Der Arzt gab ihm zwei Rezepte, die ich, da sich Charisis Verse oft schwer wörtlich übersetzen lassen, in freier aber doch möglichst dem Texte sich anschließender Übersetzung wiedergebe:

Der Arzt lachte erst, als er hörte,
Was der Kranke von ihm begehrte;
Dann sagte er mit ernster Mien'
Zu ihm: Sehr gerne ich dir dien'.
Ich will zwei Mittel dir empfehlen.
Du kannst sogleich das erste wählen.
Erhältst du aber es nicht leicht,
Dann auch das and're Mittel reicht.

Du kannst getrost beide probieren,
Eines wird sicher dich kurieren.
Nun merk', mein Lieber, das Konzept
Dir genau vom ersten Rezept:
Nimm Gewürz lustiger Genossen,
In echter Freundschaft angeschlossen,
Auch Rosen kosend auf der Lipp',
Bestreut mit Puder reiner Lieb',
Ein paar Lilien von den Blicken
Und Knospen, die den Busen schmücken;
Vom Gesicht' aufzufangen such'
Etwas von seinem Wohlgeruch'.
Vom Tannenwuchse nimm ein Spähnchen
Und eine Perle von den Zähnchen,
Mit erquickendem Tau sie bestreich'
Von schönen Händen, zart und weich.
Mußt alles fein pulverisieren
Und mit Honig der Zung' verrühren.
Nimm auch der Augen Balsamstrauch
Und des Gesichts duftenden Hauch.
Nimmst du 's dreimal an jedem Tage,
Wirst du befreit von deiner Plage.
Wenns nicht hilft, dann getrost probier'
Bald das andere Elixier:
Der Hoffnung Kraut ist zu verbinden
Mit Wermut von bitt'rem Empfinden,
Stengeln von Gram, der's Herz beschwört,
Das in Enttäuschung sich verzehrt.
Und Seufzern, welche sich entringen
Der Seel' über manches Mißlingen.
Dazu der Trennung Früchte tu'
Vom Zweige quälender Unruh'
So wie nagenden Kummers Blüte,
Dornen im betrübten Gemüte
Und Blätter von dem tiefen Gram',

Welcher dir deinen Frieden nahm.
Im Unmute sind diese Sachen,
Wie im Mörser, ganz klein zu machen.
Zerstoß' sie allesamt gar fein;
Auch heiße Tränen gieß hinein.
Diese Substanzen mußt vermengen
Und die ganze Mixtur versengen
In der Glut deiner Leidenschaft,
Angefacht von der Liebe Kraft.
Dies Medikament gut bewahre
Und gebrauche es viele Jahre,
Bis mit Gottes Hilf' alle Schmerzen
Ganz gestillt sind in deinem Herzen.

Isaak b. Salomo Ibn Sahula (in Spanien, erste Hälfte des 12. Jahrh.) lehnte sich in seiner Dichtung nicht wie Charisi an arabische, sondern mehr an jüdische Muster an. Sein ethisch-satirisches Werk »Gleichnis der Vorzeit« enthält Fabeln, Gleichnisse, Sprüche und Erzählungen (משל הקדמוני, oft ediert, vgl. Steinschneider »Manna« 58 mit einer Probe seiner Dichtungen, Dukes, Isr. Annalen 1839, S. 131. Karpeles, Gesch. der jüd. Litteratur, S. 714). Dieses Werk, weder originell noch tief angelegt, ist in Dialogform anmutig und populär geschrieben. Es erschien auch mit Illustrationen und war in jüdisch-deutscher Übersetzung (von Gers. Wiener, Frankfurt a. O. s. a.) lange eine sehr beliebte Lektüre der Frauen und Kinder.

Abraham b. Samuel Ibn Chisdai aus Barcelona, ein Zeitgenosse des Vorhergenannten und wie Charisi als Übersetzer arabischer Schriften wohlbekannt, hat ein Werk unter dem Titel »Prinz und Derwisch« verfaßt (בן המלך והנזיר, oft ediert, in deutscher Übersetzung von Meisel und illustriert, Pest 1860, besprochen von Steinschneider a. a. O. p. 103). Dieses in der Reimprosa der Makamen verfaßte Werk, ist eine Bearbeitung des altindischen Romans »Barlaam und Josaphat«, der

die Bekehrungsgeschichte Buddhas behandelte, von einem Christen ins Griechische und von einem Muhammedaner ins Arabische übersetzt, und von jedem der beiden in dem Sinne seiner Religion modifiziert wurde. Ibn Chisdai hat dieses Werk wahrscheinlich aus dem Arabischen übersetzt und durch mancherlei arabischen und jüdischen Quellen entnommene Parabeln, Erzählungen und Sinnsprüche und verschiedene eigene Gedichte vermehrt. Diese Dichtung enthält nicht nur im Original, sondern auch in der Fassung Ibn Chisdais eine Fülle ethisch-satirischer Momente, und mußte daher in meiner Abhandlung erwähnt werden.

Abraham Ibn Chisdai war ein eifriger Anhänger des Maimonides, dessen More Nebuchim in Spanien und Südfrankreich in zahlreichen Streitschriften von den einen aufs heftigste angegriffen und von den andern aufs wärmste verteidigt wurde. Neben den schweren Waffen, deren sich die Streitenden bedienten, fehlte es nicht an leichten, aber tiefer verwundenden, giftigen Pfeilen, welche die Kämpfer gegen einander schleuderten, an kleinen epigrammatischen Sinngedichten oder Xenien. Letztere gehören zur Satire, insofern sie, wenn auch gegen eine einzelne, bestimmte Person gerichtet, doch eine große geistige Bewegung betreffen, den Kampf der vernunftgemäßen Auffassung mit dem starren Buchstabenglauben des Judentums. Letztere Richtung war besonders vertreten durch Meir b. Todros ha-Levi Abulafia aus Toledo (1180—1244), der unter anderem die Auferstehungslehre des Maimonides angegriffen hat. (כתאב אלרסאיל, Paris 1841.) Schescheth b. Isaak ha-Naßi aus Barcelona dichtete auf ihn folgendes Epigramm:

Warum sein Name: Meir »leuchtend«,
Da er gering das Licht doch schätze?
Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht;
Die Sprache liebt die Gegensätze.

Maimonides selbst wird folgendes Epigramm zugeteilt, das er an seinen-Gegner, den Arzt Juda Alfachar auf ein von diesem verfaßtes Stachelgedicht gerichtet haben soll: (vgl. Geiger, »Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule«, S 42, wo die verschiedenen erwähnten Epigramme zusammengestellt und übersetzt sind.)

Wenn die Geburt von edlem Ahn'
Den Kindern Fürstenrang gewährt:
Nenn' ich mein Maultier Fürst fortan,
Weil einst »Chamor« als Fürst geehrt. (1. M. c. 34.)

Das folgende anonyme, geschmacklose Epigramm auf den genannten Meir will ich in milderer Form übersetzen, um ein Beispiel anzuführen, wie groß die Erbitterung war, welche in dem damals entbrannten Kampfe die Gemüter beherrschte. (v. מעם זקנים S. 70.) Von dieser Erbitterung kann man wohl mit Juvenal sagen: Difficile est, satiram non scribere.

Meir, dem lügnerischen Tore,
Der mit Haß verfolgt den More.
Könnte ich versetzen einen Hieb,
Daß nichts von ihm übrig blieb'.

Ihn, der mit Lug sich verbunden,
Möcht' aufs schwerste ich verwunden.
Er ist maßlos frech, voll böser Tück'.
Ihn ereilt das verdiente Geschick.

Was nur Bild ist und was Wesen,
Ist ihm niemals klar gewesen.
Diesen Unterschied er nicht kapiert.
Dazu ist sein Verstand zu borniert.

VI.

Die jüngere spanische Dichterschule hat in dem erwähnten Kampfe, der die Gemüter gewaltig erregt hat, viel von seiner Schaffenskraft eingebüßt. Abraham b. Isaak Bedarschi, das heißt aus Beziers in der Provence (ca. 1230—1300), beklagt in seinem Gedichte »Das flammende Schwert« den Verfall der hebräischen Dichtung. (חרב המתהפכת ediert zusammen mit seiner hebräischen Synonymik, תותם תכנית, durch M. Pollak mit Beiträgen von Luzatto und Steinschneider. Amsterdam 1865; vgl. Renan, Les rabbins français p. 467 ff.) Dieses Gedicht mit seiner Künstelei hat die hebräische Poesie kaum gehoben. Es enthält 210 Verszeilen die mit der Endsilbe ri auslauten. Ein Franzose würde sagen: C'est pour rire. Abraham Bedarschi spricht von sich selbst mit einer Süffisance, die bei aller Anerkennung, die seine zahlreichen Dichtungen verdienen, nicht gerade angenehm berührt. In dieser Selbstgefälligkeit, in der er sich für den größten Dichter seiner Zeit hielt, in der, wie er sagt »die alten Dichter ausgesungen und die alten Harfen sind verklungen«, fordert er wie die provençalischen Troubadours in ihren Wettgesängen, den Jocs partitz, die zeitgenössischen Dichter zum Wettstreite auf. Als sich ihm aber einmal der Dichter Isaak Gorni als Partner anbot, wies er ihn kurzweg ab und erinnerte ihn an die bekannte Sage von dem Kriege Alexanders des Großen mit den Amazonen (vgl. Tamid 32a und sonst). Die paar Verse, die er an ihn gerichtet hat, sind seinem handschriftlichen Divan entnommen. (British Museum, Add. 27168. vgl. Groß, Monatsschr. 1879, S. 17 und 1882, S. 309.) Die malitiöse Antwort, in der er ihm zu verstehen gab, daß er ihn nicht für ebenbürtig halte, war recht ungeschickt. Denn erstens war Abraham Bedarschi kein Alexander der Große und zweitens Isaak Gorni kein schwaches Weib, sondern

ein kraftstrotzender, wenn auch etwas zudringlicher Dichter. Die Verse lauten in der Übersetzung etwa also:

Alexander einst zum Krieg' gegen Weiber zog,
Deren weiser Rat zum Rückzug' ihn bewog,
Da er entweder Weiber nur könnt' besiegen
Oder, was schmählich wär', Weibern gar erliegen.

Isaak b. Abraham Gorni, so genannt nach seiner südfranzösischen Vaterstadt Aire hebr. גרן (Ende des 13. Jahrh.), wird von Jakob b. David Provinciale aus Marseille (1490) als Dichter neben Charisi genannt. An ihn erinnert er in der Kraft und Schönheit seiner Sprache, und mit ihm hat er auch das ruhelose Wanderleben gemein, in dem er sich, vom Unglück heimgesucht, an die Vornehmen der Provence um Hilfe wandte. Seine Gönner pries er in herrlichen Gedichten, diejenigen aber, die ihm in der einen oder anderen Weise unfreundlich entgegenkamen, geißelte er in bitterbösen Satiren, die schon mehr Pamphlete sind. Die Gegner namentlich Jesaja b. Samuel דבש, wohl Muël aus Aix, blieben ihm die Antwort nicht schuldig, sondern zahlten ihm mit gleicher Münze heim (vgl. Gallia Iudaica, S. 148.) Gorni hat sich durch seine Renomisterei, Streitsucht und maßlose Heftigkeit, die allerdings auf die Rechnung seiner Verbitterung über sein Mißgeschick zu setzen ist, viele Feinde gemacht. Von Abraham Bedarschi, den er in einem Gedichte verherrlicht hat, wurde er anfangs in Perpignan freundlich aufgenommen, später aber wegen seiner Zudringlichkeit unsanft bei Seite geschoben. Gorni nannte sich selbst »eine Zypresse unter Dornen«. Nun, an Dornen hat es ihm auf seinem Lebenswege nicht gefehlt. Er fand bei der Mitwelt keine Gunst und wurde von der Nachwelt vergessen. Die wenigen seiner Gedichte, die sich zusammen mit denen seiner Gegner erhalten haben, wurden erst in neuerer Zeit veröffentlicht (zwei davon von Steinschneider a. a. O. und die übrigen von mir selbst, Monatsschr. 1882,

S. 309 ff., vgl. das. 1878, S. 476, 1879, S. 17 u. Les rabbins juifs, S. 719 ff.).

Ich gebe eines seiner Gedichte, das er an die Bewohner von Aix gerichtet hat, die ihm keine gastliche Aufnahme bereitet haben, in einer freilich dürftigen Übersetzung wieder. Es ist nur eine Probe, an der wir erkennen, welcher Art seine Satire war, in der er dem tiefen Grolle über die Widerwärtigkeiten seines Lebens wie über den Mangel der ihm zuteil gewordenen Anerkennung Ausdruck gab.

In Aix fand meine Seele keine Ruh;
Man tat vor meiner Bitt' die Ohren zu
Und hat kränkend so bös von mir gesprochen,
Als hätt' durch mein Lied Schlimmes ich verbrochen.

Wenn den Bewohnern ich begegnen sollt',
Lieber ein reißend Tier ich treffen wollt'.
Sie verhüllen ihr Haupt, um nicht zu grüßen;
Vor den Armen ihre Hand sie verschließen.

Wenn sie aber geladen sind zum Mahl,
Dann plündern mit Gier sie Schüssel und Schal'.
Wer von ihnen fordert, was er geliehen,
Muß mit aller Gewalt vom Leder ziehen.

Einen Gefallen keinem man erweist,
Lieber man das Kleid ihm vom Leibe reißt.
Jesaia, dessen Name »den Süßen« bedeutet,
Durch seine Verse Bitt'res mir hat bereitet.

Er besonders hat stark gegen mich gehetzt
Und schamlos meine Ehr' herabgesetzt.
Für Tobia, der geizig sich benommen,
Wird auch einmal das schlimme Ende kommen.

Der Fürst Isaak milderte nie die Not;
Er brach niemals dem Hungrigen sein Brot.
Einst werden seine Söhn' ebenso handeln
Und ganz in ihres Vaters Wegen wandeln.

Isaak hing meinem Rufe Böses an,
Nur Salomo hat Gutes mir getan.
So lange Gorni schafft, noch Dichter leben,
Wird es aber nach mir auch noch welche geben?

Wenn mein Lied zum vollen Sieg sich erhebt,
Gemeines zerstört und Edles belebt,
Wird's zur Himmelshöhe empor sich schwingen
Und ergreifend in alle Herzen dringen.

Oder wenn's wie die Posaune erschallt,
Alles von meinem Ruhme widerhallt,
Erwachet in mir, ihr heiligen Söhne;
Besingen will ich das Gute und Schöne.

Ein neuer Geist mir, der ich schon erschlafft,
Zu frohem Schaffen verleiht neue Kraft.
Nun werden meines Flügelschlages Rauschen
Alle mit voller Anerkennung lauschen.

Gorni war ein eitler Poet, der von sich so sprach, als ob es nach ihm keine jüdischen Dichter mehr geben werde. Kaum zwei Jahrzehnte nach ihm aber hat Jedaja b Abraham Bedarschi (vgl. oben), genannt Penini und als »der Wohlredner« (המליץ) gepriesen, durch seine zahlreichen Dichtungen alle Welt entzückt. Als achtzehnjähriger Jüngling ist er ritterlich für das schöne Geschlecht eingetreten, als reifer Mann verfaßte er sein Lehrgedicht »die Prüfung der Welt« (בחינת עולם, deutsch übersetzt von M. Stern mit einer Einleitung von J. Weiße, Wien 1852, teilweise bereits von Mendelssohn). Der Dichter schildert die Höhe und Niedrigkeit der Menschennatur, die im Bewußtsein ihres gottentstammten Geistes himmelwärts strebt und in ihrer Sinnlichkeit von häßlichen Begierden und Leidenschaften bewegt, in die Tiefe sinkt. Er beschreibt mit den glänzendsten Farben die Lichtseite des Lebens, indem der Mensch im Gefühle seiner Einheit mit Gott die höchste Wonne empfindet, und zeigt in düsteren Farben die Nacht-

seite des irdischen Daseins, indem der Mensch, ohne einen höhern sittlichen Zweck zu verfolgen, in flüchtigem Sinnesgenusse keine dauernde Befriedigung findet. Die Schilderung dieser Mängel des menschlichen Lebens ist oft satirisch gehalten. Ich hebe zwei satirische Piecen heraus und gebe sie bei der Schwierigkeit, welche die wörtliche Übersetzung des Lehrgedichtes bietet, in treuer, sinngemäßer Übersetzung wieder. Diese Piecen gehören zu den Kernpunkten des Gedichtes und drücken den Gedanken aus, daß alles Glück trügerisch und alle Freude eitel ist, die der Mensch im vergänglichen irdischen Gute und nicht vielmehr in der durch Glauben, Tugend und Weisheit begründeten geistigen und sittlichen Selbstveredlung sucht. Ich überschreibe diese Piecen mit »trügerischem Glücke« und »eitler Freude«.

I. Das trügerische Glück.

Günstig war der Augenblick,
In dem du gewannst das Glück;
Hast dich ihm ganz hingegeben,
Ihm allein geweiht dein Leben.

Die Sache war doch umgekehrt,
Denn das Glück hat dich betört;
Das Glück war eine Dirne,
Die dir naht mit frecher Stirne.

Sie hat dich o Tor verführt,
Und dein schwaches Herz gerührt;
Dich umfaßt mit ihren Armen,
Wollt' an deiner Brust erwarmen.

Hat deine Würde sie zerstört,
Dann sie dir den Rücken kehrt.
Und du denkst mit bitt'rer Reue,
An die Falschheit und Untreue.

II. Die eitle Freude.

Nur den Freuden gilt ihr Sinn,
Ihnen geben sie sich hin;
Nur ein einzig Ziel sie kennen,
Dem Vergnügen nachzurennen.

Dies ihr Edelstes verzehrt,
Ihre Würde ganz zerstört,
Wenn im Kreise holder Schönen,
Ihrer Sinneslust sie fröhnen.

Das Herz von Begierden voll,
Jauchzen sie und jubeln toll,
Haschen nach eitlen Genüssen,
Tanzen, schäkern, kosen, küssen.

Die Leidenschaft hat gesiegt,
Der Sinnesrausch bald verfliegt;
In dem Schoße solcher Freuden,
Liegt der Keim von herben Leiden.

Kalonymos b. Kalonymos, genannt Maestro Kalo aus Arles (ca. 1287—1337), ein jüngerer Zeitgenosse des Jedaja Penini, hat sich besonders durch die hebräische Übersetzung zahlreicher arabischer Schriften verdient gemacht und ist auch als Dichter bekannt, (vgl. Groß, Monatsschr. 1879, S. 470 und 541 ff. Renan, Les écrivains juifs S. 71 ff.). Im Jahre 1316 hat er ein arabisches Märchen, das einen Teil des 21. Traktaktes der Abhandlungen der Enzyklopädie der »lauteren Brüder« zu Lasra bildet, unter dem Titel »Epistel über die Tiere« aus dem Arabischen ins Hebräische übertragen oder vielmehr durch mancherlei Änderungen und Zusätze umgearbeitet. (אגרת בעלי חיים, Mantua 1557 und sonst, deutsch übersetzt von J. Landsberger, Darmstadt 1882, jüdisch-deutsch bereits durch Chanoch b. Zebi aus Hanau in Frankfurt a. M. 1718, vgl. Steinschneider: »Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters«

II. S. 860). Das genannte Märchen berichtet über den Streit, den die Menschen und die von ihnen beherrschten Tiere vor dem Könige der Genien geführt haben. Die Menschen leiteten ihr Recht, die Tiere zu unterjochen, aus den Vorzügen ab, durch die sie die Tiere übertreffen. Letztere dagegen bestritten dieses Recht, indem sie auf ihre eigenen Vorzüge hinwiesen, welche denen der Menschen nicht nachstünden, und auf die Fehler der letztern aufmerksam machten, von denen sie selbst frei wären. Diese Fehler werden von den Wortführern der Tiere, von denen sich besonders der Papagei, der wie ein Philosoph spricht, durch seine Beredsamkeit ausgezeichnet hat, in der schärfsten Weise gegeißelt. Das genannte arabische Märchen wird dadurch zur beißendsten Satire auf die verschiedenen Fehler der Menschen. Es ist zwar nicht jüdischen Ursprungs, hat aber in der hebräischen Übersetzung des Kalonymos eine jüdische Färbung erhalten und konnte daher in der vorliegenden Abhandlung nicht übergangen werden.

Ich kann nicht umhin, auf eine Stelle des genannten Märchens (II. Pforte, Abschn. VIII, deutsche Übersetzung p. 83) aufmerksam zu machen. Es wird daselbst erzählt, »daß eine Mücke Nimrod, den größten König unter den Königen der Welt, getötet habe, weil er sich überhoben habe und hochmütig gegen Gott gewesen sei.« Ich weiß nicht ob sich diese Stelle auch im arabischen Original findet. Die deutsche Übersetzung davon, welche Diterici in Berlin 1859 unter dem Titel »Rechtsstreit zwischen Mensch und Tier, ein arabisches Märchen« veröffentlicht hat, liegt mir nicht vor. Merkwürdig ist die Parallele mit der von mir in dieser Abhandlung erwähnten Sage, nach der Titus von einer Mücke zu Tode gequält wurde. In der Vorrede zu der genannten Übersetzung sagt Kalonymos, daß er sie auf Verlangen seiner Freunde wegen des instruktiven Inhalts und des ethischen Zweckes des Buches verfaßt habe. Dieses wolle den Menschen darüber be-

lehren, daß sein Vorzug vor dem Tiere in seiner Vernunft bestehe, durch die er sich zur höchsten sittlichen Vollendung aufschwinge. In der hebräischen Übersetzung ist das Buch, wie es scheint, mit der »Epistel der Moral« identisch, die Kalonymos zugeschrieben wurde. (vgl. שמתי ישנים s. v. אגרת המוסר, vgl. Renan. a. a. O. S. 88).

Sechs Jahre nach der Abfassung der genannten Übersetzung hat Kalonymos ein selbständiges ethisch-satirisches Werk unter dem Titel »Der Stein der Prüfung« in gereimter Prosa verfaßt (אבן בחן, oft ediert, mit jüdisch-deutscher Übersetzung von Mose b. Isaak Eisenstadt, Sulzbach 1705 und mit deutscher Übersetzung von Meisel, Budapest 1878 vgl. Renan a. a. O. S. 101 und Groß, Monatsschr. 1879, S. 554).

Der Verfasser klagte sich selbst an, daß er sein eigenes Mißgeschick verschuldet habe, und sah in den schweren Leiden, von denen seine Glaubensgenossen heimgesucht wurden, eine Strafe für ihre Verfehlungen. Darum unterwarf er alle Verhältnisse des Lebens, rücksichtslos gegen sich und andere, einer strengen Prüfung und legte wie ein Arzt die Sonde an die Wunden, die er untersuchte, um die Wurzeln des Übels bloßzulegen und auf dessen Heilung hinzuwirken. Er hielt in seinem Buche sich selbst und anderen einen Spiegel vor, in dem alle Stände und Volksklassen, Männer und Frauen, Hohe und Niedrige, Gelehrte und Ungelehrte ihre Mängel und Fehler erkennen. Wie ein Prophet erhob er warnend und mahnend seine Stimme gegen die Gebrechen der Zeit und geißelte die Schwächen und Torheiten seines Volkes. Er ist der jüdische Sebastian Brant, der Verfasser des »Narrenschiffs«.

Kalonymos, der in seiner Satire keinen Stand verschont, macht sich auch über die Rabbiner lustig, die ihre geistreichen Reden mit den Blumen schmücken, die sie in fremden Gärten pflücken, oder die in der talmudischen Dialektik ihre Geisteskräfte schärfen, um das, was

andere behaupten, durch Gegengründe zu verwerfen. Er verfaßte sicherlich in Rom in den Jahren 1319—1322, eine selbständige Parodie des Talmud unter dem Titel »Traktat Purim« zur Unterhaltung am Purimfeste. (מסכת פורים, ed. pr. Pesaro, 1507—1520.) In diesem Buche persifliert er in witziger Weise die Spitzfindigkeit des Talmud. Es lag ihm ferne, den Talmud zu verspotten, so wenig wie etwa der griechische Dichter Pigres (480 v. Chr.) durch seine Parodie »Der Froschmäusekrieg« die Ilias des Homer oder der französische Dichter Scarron (1648 n. Chr.) durch seine Travestie die Vergilsche Äneis verspotten wollten. Da wie dort sreifte freilich der Humor, der in der Komik zu Tage tritt, doch sehr scharf an die Satire, in welcher der angegriffene Gegenstand ins Lächerliche gezogen wird. Es ist daher erklärlich, daß die genannte Parodie des Kalonymos später von den Strenggläubigen, die in religiösen Dingen keinen Spaß verstanden, verdammt wurde (vgl. Groß a. a. O. S. 343). Solche Parodien für Purim kommen später in der jüdischen Literatur so oft vor, daß sie eine besondere Sorte derselben bilden (vgl. Steinscheider, Letterbode VII, p. 1 ff).

(Schluß folgt.)

Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre.

Von **Sigmund Jampel.**

Dritter Artikel.

Die positive Richtung.

In der ersten Abhandlung haben wir die extremradikalen entwicklungstheoretischen Auffassungen von der Entstehung der israelitischen Religion, die in Deutschland Holland und England durch die großen radikalkritischen Schulen von Kuenen, Graf-Wellhausen und Robertson Smith, tonangebend geworden sind, in ihren Grundzügen kennen gelernt. Dieser zügellosen Doktrin gegenüber, die in den letzten beiden Jahrzehnten energisch auf die Alleinherrschaft Anspruch erhoben hat, zeigte uns der zweite Aufsatz zwei neue, erst in allerjüngster Zeit entstandene Strömungen, welche dieser Theorie schnurstracks zuwiderlaufen und sie in ihren Grundfesten völlig erschüttert haben.

Während nun die Entwicklungstheorie von dem nachchristlichen Arabismus und die ihr diametral entgegenarbeitende Richtung vom vorisraelitischen Babylonismus ihren Ausgang nehmen, steht neben ihnen die trotz aller heftigen Anfechtung in den wesentlichen Punkten noch immer unbesiegte Darstellung von der Entstehung der israelitischen Religion, welche lediglich das biblische Schrifttum zum Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt.

Der aufmerksame Leser wird bereits wahrgenommen haben, daß es sich bei den bis jetzt behandelten Darstellungen

nicht sowohl um eine Zusammenfassung des Gesamtsystems der biblischen Theologie als vielmehr um Erklärungsversuche der Entstehung der biblischen Religion handelt.

In der Zeichnung der Entwicklung, welche die israelitische Religion während des ganzen prophetischen Zeitalters bis über das Exil hinaus durchgemacht hat, sind die Abweichungen der mannichfachen Anschauungen im Grunde nur graduell verschieden. Die wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale zeigen sich vielmehr besonders in der Darstellung der »mosaisch-vorprophetischen« Religion. Hier, bei der Besprechung und Würdigung der von den ältesten Propheten vorgefundenen Grundlehren der israelitischen Religion stoßen die Ansichten am schroffsten aufeinander. Denn hier handelt es sich um die brennende Frage, ob die israelitische Religion in irgend einer Art von Offenbarung ihren Ursprung hat oder nicht.

Das Problem, über dessen Lösung die heftigsten Kämpfe entbrannt sind, lautet daher nicht: was lehrt die biblische Religion? sondern; was hat die israelitische Religion gelehrt, bevor Amos und Hosea schriftstellerisch aufgetreten sind? Da nun nach den biblischen Berichten die mündlichen Zurechtweisungen der Propheten erfolglos waren, und da erst das nach den anderweitigen Theorien angeblich kurz vor der Zerstörung Jerusalems veröffentlichte Deuteronomium als ein Kompendium der prophetischen Belehrung die gewünschten Resultate erzielte, so müßte die von den Entwicklungstheoretikern konstruierte und als »vorprophetisch« bezeichnete Volksreligion als die eigentliche vorexilische oder mindestens vordeuteronomische Religion Israels angesehen werden. Ein Bild von dieser sogenannten vorexilischen Religion, haben wir bereits oben (Jahrgang 51, S. 659 ff.) entworfen.

Bei der Konstruktion dieser vordeuteronomischen Religion verfahren die radikalkritischen Schulen sehr einfach. Sie betrachten nämlich nach dem Muster der Wellhausenschen

Hexateuch-Komposition die ganze Sinai-Episode als ein späteres Einschiebsel und leugnen daher jegliche Offenbarung. Im Zusammenhang damit schreiben sie mit Behagen sämtliche in den geschichtlichen und in den prophetischen Büchern geschilderten Laster und religiös-sittlichen Perversitäten des Volkes einfach auf das Konto der legitimen israelitischen Volksreligion, welche Moses vorgefunden, und an der er, mit Ausnahme der Proklamierung seines JHW, nichts geändert habe. Noch tausend Jahre nach Moses soll diese Volksreligion in so hohem Ansehen gestanden haben, daß noch Jeremias habe ausrufen können „מספר עריך היו אלוהיך יהודה". Die Entwicklungstheoretiker betrachten diese Vorgänge nicht als fortgesetzte Rückfälle in den Götzendienst wider besseres Wissen, wie es die biblischen Schriftsteller darstellen, sondern als harmlose Handlungen, die optima fide erfolgten und ebendarum auch von den Propheten bei ihren steten Anklagen nirgends mit dem Hinweis auf ein altes Gesetz sondern nur mit einem Appell an die bessere Einsicht des Volkes bekämpft wurden. Die Propheten hätten keineswegs das Bestreben gehabt, eine alte Verfassung wieder herzustellen. Sie konnten sich um so weniger für Agenten Moses ausgeben, als die Handlungsweise des Volkes mit der mosaischen Lehre in keiner Weise in Widerspruch stand. Sie haben vielmehr aus eigener Initiative für die von ihnen produzierten Überzeugungen gekämpft. Nach der Behauptung dieser Schule habe daher das vorprophetische Israel weder eine spezifisch israelitische Religion noch irgend ein Gesetz gekannt. Seine primitiven Religionsanschauungen seien vielmehr denen der übrigen orientalischen Beduinen identisch gewesen, und sein Gesetz habe höchstens in etlichen herkömmlichen Stammesgebräuchen bestanden. Moral sei = Brauch und Sittlichkeit = Sitte gewesen.

Die Propheten Amos und Hosea hätten dann den ersten Versuch gemacht, diese Volksreligion in eine Welt-

religion, diesen Particularismus in einen Universalismus und diesen naturhaften Polydämonismus in einen »ethischen Monotheismus« zu verwandeln.

Fragt man dann, aus welcher Quelle denn die ältesten Propheten, wie Amos und Hosea, ihren »ethischen Monotheismus«, der im schroffsten Gegensatz zu den bisherigen rohesten Religionsanschauungen steht, geschöpft haben, so erfährt man, daß der prophetische Gottesbegriff das Ergebnis eines jahrhundertelangen Entwickelungsprozesses sei, der vom allerrohesten Totemismus, wie er heute nur noch etwa bei den Papuas nachweisbar sei, über den Animismus, Fetischismus, Polytheismus und Henotheismus zum Monotheismus und endlich zum ethischen Monotheismus sich herausgebildet habe. Wie beim Häckelschen »biogenetischen Gesetz« will dann die Evolutionstheorie auch noch in der späteren israelitischen Volksreligion Spuren all der genannten Entwicklungsphasen nachweisen. So sollen z. B. Eigennamen, wie רחל = Mutterschaf, לאה = altes Schaf, נחשון = Schlangenmann, und die zum Genusse verbotenen Tiere auf Totemismus, das Opfern auf den Anhöhen, als den Ahnengräbern, das Zerreißen der Gewänder bei der Totentrauer, Ereignisse wie das Erlebenis Sauls bei der Hexe von En-dor (I. Sam. c. 29), Äußerungen wie ולא נתתי ממנו למת (V M. 26, 14) oder הלא עם אל אלהיו ידרוש בעד החיים אל המתים (Jes. 8, 19) auf Animismus und Ahnenkultus, und Anschauungen wie אין זה כי אם בית und האבן הזאת יהיה אלקים בית אלקים (I. M. 28, 17, 22) auf Fetischismus hinweisen.

Selbstverständlich fragt man dann sofort weiter, warum sich dieser Entwicklungsprozeß, den sich die Entwicklungstheoretiker so ganz natürlich denken, denn nicht auch sonstwo, außerhalb Israels, abgespielt habe; warum selbst die zivilisierten Babylonier und die kulturreichen Ägypter, deren historische und religiöse Entwicklung ungleich früher als die Israels begonnen hat, niemals über den krassen Polytheismus hinausgekommen seien?

Darauf gaben die Evolutionisten die interessante Antwort, wunderlicher Weise habe Israel, gerade Israel, seine eigenen moralischen Schwächen und besonders seine Intoleranz auf seinen Gott übertragen, und eben diese unduldsame Natur JHWs habe der jüdischen, christlichen und islamitischen Kulturwelt den Monotheismus geschenkt. Der »ethische Monotheismus« aber sei »einfach« eine Spezialleistung der ersten Propheten Amos und Hosea und sei von deren Nachfolgern Jesajas, Jeremias u. s. w. nur noch fortgebildet worden. Im Übrigen sei dieser »ethische Monotheismus« keine übernatürliche Eingebung gewesen, sondern nur durch die politischen Verhältnisse veranlaßt worden. Diesen psychologischen Vorgang denken sich die Evolutionisten wie folgt: Zu den Attributen des volkstümlichen JHW habe der Heiligkeitsbegriff gehört, der aber in dem JHW-Bilde der Volksreligion ein ganz sekundäres Attribut gewesen sei. Das Hauptcharakteristikum JHWs in der Volksreligion sei seine Stärke und Allgewalt gewesen, weshalb JHW nach dieser Anschauung seine Stärke selbst auf Kosten seiner ethischen Heiligkeit zur Geltung bringe. So habe er z. B. das Herz Pharaos verstockt, um nachher das Ägyptervolk unschuldig zugrunde richten zu dürfen, lediglich למען רבות מופתי בארץ מצרים (II M. 11, 9), ferner tötete er die 50.000 Bürger von Beth-Schemesch ohne Grund, streckte den Usa hin, trotz seiner löblichen Absicht die Lade vor den Unfall zu schützen usw. (vergl. I Sam. 6, 19; II Sam. 6, 6 ff.) — alles nur, um seine Unnahbarkeit zu proklamieren.

Da nun dieser JHW der Volksreligion hauptsächlich und berufsmäßig ein גבור ואיש מלחמה war, so mußte er, nachdem durch den Untergang des Zehnstämmenreiches seine Ohnmacht dem Assyrergotte gegenüber gründlich gezeigt war, konsequenterweise seines Amtes enthoben werden; daher haben denn auch wirklich die nach Asien verschleppten Zehnstämme, ihren besiegten Gott dort fallen lassen, und auch

die auf dieser Stufe stehenden Judäer verteidigten später noch Jeremia gegenüber diesen Standpunkt לבן אז חדלנו לקטר למלכת השמים . . . חסרנו כל וגו׳ (Jer. 44, 18) Hier sollen nun die Propheten umgestaltend eingegriffen haben und mit einer kleinen Umstellung der Attribute des JHW-Bildes den vergänglichen, gleich allen Nachbargöttern durch politische Umwälzungen dem Untergang geweihten JHW zu einem alle Ewigkeit überdauernden Herrscher gemacht haben. In ihrem JHW-Bilde hätten sie nämlich das Attribut der Stärke und der Gewalt zu den sekundären Attributen geschoben und das der »ethischen Heiligkeit« an seiner Statt als Hauptcharakteristikum JHWs an die Spitze gestellt. Konsequenterweise hätten sie dann daraus gefolgert, daß JHW seine »ethische Heiligkeit« selbst auf Kosten seiner Stärke zum Siege bringe, wie er ja durch die ganze israelitische Geschichte sein eigenes Volk, so oft es gegen die »ethische Heligkeit« sich vergangen habe, von den Verehrern anderer Götter habe bedrücken lassen. Während so die Volksreligion gleichzeitig mit dem Untergange des israelitischen Volkes habe untergehen müssen, weil ihr JHW dem Assyrergotte unterlegen sei, hätten die Propheten folgerichtig in dieser nationalen Niederlage den herrlichsten Triumph ihres Gottesbegriffes erblickt; der Gott, dessen Merkzeichen צדק ומשפט und חסד ואמת sind, habe bei der Kollision seiner »ethischen Heiligkeit« mit seiner Macht, die erstere auf Kosten der letzteren gerettet. Er sei dem Assyrergotte nicht aus Schwäche unterlegen, sondern er habe zum Nutzen seiner »ethischen Heiligkeit« den Assyrergott über sich siegen lassen. Vgl. Jes. 10, 5: אישור שבט אפי וגו׳ הגוי חנף אשלחנו וגו׳.

An diesem Punkte setzt nun die positive Richtung innerhalb der biblischen Theologie ein und sucht der extremen Entwicklungstheorie nicht von der arabischen oder babylonischen Seite her, sondern auf dem ureigensten Boden des biblischen Schriftums ihre bare Unmöglichkeit nachzuweisen. Mit unausweichlicher Logik weist sie die Lücken-

haftigkeit und Inkonsequenz der Entwicklungstheorie klar und deutlich nach[1]). Wenn es richtig wäre, so wird mit vollem Recht gefragt, daß Moses den Israeliten nichts weiter als einen national engbegrenzten JHW gegeben habe, der für Israel nichts mehr, als Kamoš für Moab und Milkom für Ammon usw. gewesen sei, und der wie jene Götter außerhalb seines Gebietes und seines Volkes nichts habe zu sagen gehabt, wie habe da mit einem Schlage Amos, der erste Prophet, bisher einfacher Feigenzüchter, sich zu der Behauptung emporschwingen können, derselbe JHW, welcher Israel aus Ägypten geführt habe, habe auch die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir gebracht und werde die Moabiter strafen, weil sie den Edomitern Unrecht zugefügt haben u. s. w.; vgl. Amos 9, 7 ff. 2, 1 ff.: „את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתים מכפתור וארם מקור. על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עצמות מלך אדום לשיד וגו"? Kann das die kritische Schule im Rahmen der natürlichen Entwickelung richtig erklären? Wäre es einem ekronitischen Bauern jemals eingefallen, so etwas von seinem Bel-Zebub zu behaupten? Hier gibt es nur ein Entweder-Oder. Entweder hat Amos diesen universellen Gottesbegriff zuerst aufgestellt, dann hat die Kritik nichts weiter getan, als die ungelöste Kernfrage etliche Jahrhunderte weiter in die Weltgeschichte hinausgeschoben, ohne auch nur den Versuch einer Lösung gemacht zu haben. Oder Amos hat notwendiger Weise diesen universellen Gottesbegriff durchaus schon bei seinen Vorgängern vorgefunden.

Dazu kommt, daß ohnehin sich sämtliche Entwickelungstheoretiker, auf Grund der authentischsten Quellen, zu dem

[1]) Vgl. besonders Gasser, das alte Testament und die Kritik, Stuttgart 1906. James Robertson, die Religion Israels vor dem 8. Jahrhundert 2. Aufl. 1906. Öttli, Geschichte Israels bis auf Alexander 1905. Vgl. auch sein »Amos und Hosea, zwei Zeugen gegen die Evolutionstheorie« usw. Rothstein, Amos und seine Stellung usw. in den Stud. und Krit. 1905. Vgl. auch sein: Gottesglaube im alten Israel usw. Frankh, Die Prophetie in der Zeit vor Amos 1905.

Geständnis genötigt sehen, daß der Begriff der »ethischen Heiligkeit« bereits auch dem JHW der Volksreligion von Anfang an beigelegt gewesen sei, da schon im Deboraliede, dem anerkannt ältesten jüdischen Volksepos sich die Wasserschöpferinen von der Gerechtigkeit JHWs erzählen (Ri. 5, 11 : בין משאבים שם יתנו צדקות ד'). Welche Annahme liegt nun der gesunden Logik näher? Die, daß die hebräischen kriegerischen Beduinen dem durch Moses übermittelten Donnergotte JHW gelegentlich einmal »ethische Heiligkeit« zugeschrieben, und ältesten Propheten, Amos und Hosea unvermittelt diesen daß nachher die Wüstenheros zum Inbegriff aller Ethik und Heiligkeit gemacht hätten? Oder die, daß der ethische Heiligkeits b e g r i f f JHWs zugleich mit dessen N a m e n schon ursprünglich gelehrt wurde, und daß dieser reine Gottesbegriff sich in erleuchteten Kreisen bis zu den Propheten in seiner ursprünglichen Form fortgepflanzt hätte, während in den primitiven Volkskreisen die machthaberische Allgewalt dieses Gottes hervorgekehrt wurde? Ist nicht die letztere Annahme die einleuchtendste von der Welt? Begegnen wir nicht derartigen Erscheinungen auch durch den ganzen Verlauf der Kulturgeschichte bis auf den heutigen Tag auf Schritt und Tritt? Findet sich nicht heute noch bei alten primitiven christlichen Völkern der roheste und gröbste Aberglaube, und ist nicht trotzdem die reinere Anschauung die ursprünglichere und ältere? Ganz ebenso können wir den Kampf zwischen der geistigen Religion und deren sinnlicher Auffassung durch die ganze israelitische Geschichte verfolgen. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß die »ethische Heiligkeit« das ursprüngliche Hauptattribut JHWs gewesen ist, und daß diejenige Gottesauffassung, welche von der Kritik als Volksreligion bezeichnet wird, in Wirklichkeit nur eine Verdunkelung des ursprünglichen geläuterten Gottesbegriffs gewesen ist[1]).

[1]) Solche Rückfälle sind in der ganzen Religionsgeschichte

Aber auch die ganze israelitische Geschichte der etwa 700 Jahre, welche zwischen Moses und den ältesten Schriftpropheten liegen, beweist die Unmöglichkeit der kritischen Behauptung, wonach Amos und Hosea den ethischen Gottesbegriff erst geschaffen hätten. Unzählige Male ist Israel während dieser Zeit von allen umgebenden Völkern blutig verfolgt und unterdrückt worden. Wenn während dieser ganzen vorprophetischen Zeit nur die von den Evolutionisten kombinierte Volksreligion allein bestanden

---

nachweisbar. Wie man nach der Evolutionstheorie das Christentum der alten Patristik als das Ergebnis eines langwierigen Prozesses aus der spätmittelalterische Kirchenliteratur ansehen müßte, genau so würde die babylonische Religion der allerältesten Periode viel besser hinter die neubabylonische passen (vgl. A. Jeremias, Monotheistische Strömungen usw. 2. f. Winckler) Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient, 7 f.). Oder würde die monotheistische Bewegung Ägyptens im 15. Jahrhundert v. Chr. nicht viel besser in die Entstehungsperiode des Christentums passen? Die kritische Schule will die Handlungsweise eines Micha, Jephtah, Simson udgl. als Illustration der religiösen Anschauungen ihrer Zeit benutzen. Fällt jedoch nicht die erschreckende sittliche und religiöse Entartung Roms und Griechenlands gerade in die Zeiten der höchsten Blüte ihrer Religionsphilosophie? Es ist übrigens im Bereiche der Religionsgeschichte noch lange nicht erwiesen, daß die Religionen sich immer von unten nach oben zu entwickelt haben, und daß Animismus, Fetischismus usw. die Vorgänger der wahren Religiosität gewesen sind, wie dies die kritischeSchule als selbstverständlich voraussetzt. Schleiermachers Grundsatz, daß das wahre Wesen der Religion am reinsten an ihrer Quelle zur Erscheinung komme, findet mit jedem Tag immer mehr Bestätigung in den Fachkreisen. Jemehr man vorwärts schreitet, destomehr tritt der Glaube an den Himmelsgott, der aber mit der Zeit von Auswüchsen überwuchert wird, in den Vordergrund. Polydämonismus und Totemismus erscheinen immer mehr als Parasiten am Baume der wahren Religiosität. Die gesamte christliche Theologie bezeichnet ja doch das angebliche Erstarren des nachexilischen Judentums im Gesetze als einen bedauerlichen Rückfall von der Prophentenreligion. Warum soll nicht auch das Judentum der Richterperioden in einem solchen Stadium sich befinden dürfen? Warum darf gerade die Lehre Mosis nicht ebensogut jahrhundertelang erfolglos geblieben sein, wie diejenige des Amos und Hosea?

hätte, so würde doch Israel, gerade entsprechend der obenerwähnten kritischen Behauptung, so und so oft die Ohnmacht seines JHW erkannt haben. Nun wissen wir aber aus den authentischen Quellen, daß alle diese Bedrückungen immer wieder eine Stärkung des Gottesbewußtseins, nicht aber dessen Schwächung oder gar Unterdrückung zur Folge hatten.

Daraus geht nun doch mit Bestimmtheit hervor, daß die ganze von der Kuenen-Wellhausenschen Schule hypostasierte »Volksreligion« nichts weiter als eine bloße Illusion ist. Eine spezielle sebständige Volksreligion neben der Prophetenreligion hat es im alten Israel so wenig gegeben, wie es im heutigen Deutschland ein Volkschristentum neben einen Professorenchristentum gibt. Es bestand vielleicht damals, ebenso wie heute eine grobe Volksauffassung neben der reineren Gelehrtenauffassung von ein und derselben Religion.

Wenn ferner in der ganzen vorprophetischen Zeit nur die Volksreligion mit ihrem Totemismus, Animismus, Fetischismus und rohen Polytheismus ganz allein vorherrschend gewesen wäre und Amos und Hosea einen vorher nie geahnten funkelnagelneuen »ethischen Monotheismus« geschaffen hätten, dann müßte doch in dieser Litteratur von irgendwelcher Überraschung etwas zu merken sein. Nun wollen aber diese Propheten gar nirgends eine neue Lehre bieten, vielmehr sprechen sie immer in dem Tone, daß sie die wahre alte Religion im Gegensatz zu den Verirrungen ihrer Zeit, zu verteidigen suchen. Alle Religionsstifter, welche auch nur etwas einigermaßen Neues geboten haben, legten jedoch stets auf ihre Neuerung das größte Gewicht. Jesus und Mohmamed sprechen überall von ihrer »neuen Botschaft«. Amos und Hosea dagegen wollen nirgends eine neue Wahrheit verkünden; sie appellieren

vielmehr zur Beglaubigung der von ihnen verkündeten Wahrheiten stets nur an das Gewissen des Volkes. Sie halten dem Volke nur Dinge vor, welche es selbst hätte wissen müssen, und nur so ist ihr Auftreten als Verkündiger des Strafgerichtes erklärlich, da ein solches nur denkbar ist, wenn man Pflichten versäumt, die man hätte erfüllen sollen. Wie sollen dagegen die donnernden Drohungen eines Amos und Hosea wegen Unterlassung von bis dahin gang unbekannten Pflichten zu begreifen sein?

Und wie konnten weiter diese Propheten zu einer tief in Animismus und Totemismus steckenden Horde plötzlich von Begriffen wie »göttliche Gnade, göttliche Weisheit, göttliche Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe« sprechen? Hat in der ganzen Religionsgeschichte der Fetischismus irgendwelche Empfänglichkeit dafür bewiesen? Müssen diese Propheten nicht vielmehr durchaus die Bekanntschaft mit diesen Begriffen bei ihrem Volke vorausgesetzt haben? Amos frägt seine Zuhörer gelegentlich seiner Zurechtweisung und seiner Bezugnahme auf die Vergangenheit: הלוא אין זאת נאום ד׳ בני ישראל ist es nicht so Ihr Söhne Israels?« (Amos 2, 11). Amos und Hosea sowie die ältesten Saulquellen sprechen von Prophetenschulen (z. B. I Sam. 10, 5 u. öfter). Diese Propheten können ihre Bücher nur für ein lesendes und schriftkundiges Publikum geschrieben haben, da innerhalb eines illiteraten Volkes niemand für die späte Zukunft Bücher schreibt. Die Sprache des Amos und Hosea steht außerdem stilistisch und rhetorisch so hoch, daß durchaus eine Jahrhunderte lange literarische Tätigkeit vorausgesetzt werden muß.

Amos und Hosea müssen ferner bei ihren Zeitgenossen die vollständige Bekanntschaft mit dem monotheistischen Gedanken vorgefunden haben, da sie ihn als ganz selbstverständlich fordern. Dieses allgemeine Vorhandensein des latenten Monotheismus auch im Nordreiche bleibt nach der Evolutionstheorie völlig unerklärlich. Die satyrische Bemer-

kung über JHWs angebliche Intoleranz verschiebt das Rätsel höchstens, erklärt es aber in keiner Weise. Denn wie sollte das alte Israel, welches bekanntlich einen ganz unwiderstehlichen Hang zu fremden Göttern zeigte, seinem Nationalgotte gerade die Unduldsamkeit fremden Göttern gegenüber insiuniert haben? Oder sollte schon die Spezialisierung JHWs, als des Nationalgottes Israels, ganz allein auf natürlichem Wege zum Monotheismus geführt haben? Dann hätten ja auch die Moabiter und die Ammoniter durch ihre speziellen Nationalgötter Kamoš und Milkom ebenfalls zum Monotheismus gelangen müßten.

Die Reden des Amos und des Hosea, sowie die nach der Kritik spätestens aus dieser Zeit stammenden Erzählungen von J. und E., vor allem aber das Bundesbuch und Exod. c. 34 machen die Annahme, daß nicht nur der einfache, sondern auch der hohe ethische Monotheismus in der ganzen vorprophetischen Zeit allgemein bekannt, wenn auch nicht allgemein respektiert war, zur unabweislichen und zwingenden Grundlage unserer religionsgeschichtlichen Anschauungen von den Anfängen des israelitischen Volkes[1]).

Gegen diese Behauptung macht nun die Entwicklungstheorie mit scheinbarem Recht geltend, daß das Vorhan-

[1]) Der Gott, welcher v o r Amos und Hosea von den Trägern der israelitischen Religion verehrt wurde, und in dessen Namen der Prophet Nathan vor David, Achia aus Silo vor Jerobeam I und Elias vor Ahab trat, war nicht weniger ethisch als der Gott der Schriftpropheten. In der Hervorkehrung der ethischen Handlung über das Kultische, welches der Glanzpunkt der prophetischen Lehre ist, kam keiner der spätern Propheten über Samuels (I, 16, 22) „הנה שמוע מזבח טוב" hinaus. Wenn Saul alle Zauberer und Wahrsager ausrotten ließ, war da seine Religion polydämonistisch, und wenn die Dichter des ältesten israelitischen Epos „יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים" singen, haben sie in einem krassen Polytheismus gesteckt?

densein einer reinen Religion im alten Israel schon deshalb unmöglich sei, weil doch dann mindestens die frommen Religionseiferer in ihrer religiösen Betätigung von heidnischen Beimischungen hätten frei sein müssen, was aber durchaus nicht der Fall sei. So nannten sich im alten Israel fromme JHW-Verehrer anstandslos z. B. אישבעל und בעליה (I Chron. 8, 33; 9, 39; 12, 6.) Letzteres bedeutet sogar wörtlich Baal=Jah. Ferner wird JHW lokalbegrenzt gedacht, da er auf dem Berge Zion wohnte und seine Herrschaft sich nur über Palästina ausdehnte. Er wird auf den Wolken herfahrend geschildert und nicht selten bildlich dargestellt. Es soll übrigens auch viele JHWs (vgl. Jahrg. 51, S. 675) gegeben haben, wie ja auch die Gottesbezeichnung im alten Israel eine plurale (אלהים) ist, auch sollen Menschenopfer selbst bei den Frommen nicht selten gewesen sein usw.

Allein die positiv grichtete Exegese weist demgegenüber mit Recht nach, daß alle diese Argumente nur sehr oberflächlicher Natur sind und bei gründlicher Nachprüfung wie Nebel vor der Sonne zerfließen. Was z. B. die Identifizierung des JHW mit Baal, sowie das Einflechten des Baal in isr. Eigennamen betrifft, so hat man übersehen, daß Baal nicht Eigennamen sondern Attribut des phönizischen Gottes war; er wurde von den Phöniziern als Landesherr ebenso auch אדון genannt, es erinnert dies an das κύριος der Septuaginta und Dominus der lateinischen Bibelübersetzung. Noch die altgriechische Sage kennt den phönizischen Baal unter dem Namen Adonis. Es ist daher lächerlich, wenn die kritische Schule an dem Epitheton ornans »Baal« neben JHW mehr Anstoß nimmt, als wenn JHW mit Adon bezeichnet wird. Das kanaanäisch-hebräische Wort בעל=Herr findet sich übrigens schon in den ältesten biblischen Partieen so z. B. im Bundesbuch (Exod. 21, 29, ff.) und beim Propheten Jesajas (26, 13) „בעלונו אדונים זולתיך" »es herrschen andere Herren über uns«.

Nicht besser verhält es sich mit der Behauptung, daß auch die Besseren in Israel JHWs Herrschaft nur auf Palästina begrenzten. Wenn David (I. Sam. 26, 19) sagt: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ד' לאמור לך עבוד אלהים אחרים, so darf nicht übersehen werden, daß — abgesehen davon, daß David diese Worte nicht im Auslande, sondern in Palästina gesprochen hat (ibid 26, 2) — auch das universalistische Deuteronomium, welches וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ד' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד zur Devise hat, in der Strafrede (28, 64) auch von den nach dem Ausland Verstoßenen ועבדת שם אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך עץ ואבן sagt. Oder soll vielleicht der Verfasser dieses Kapitels, der im unmittelbar darauffolgenden Verse sagt, ונתן ד' לך שם לב רגז וכליון ענים an eine Lokalbegrenztheit JHWs gedacht haben?

Die Erzählungen von J. und E. sind auch nach der Kritik älter als Amos und Hosea. Hat nun nicht JHW nach diesen Quellen den Abraham in Mesopotamien und in Ägypten beschützt und über Kedorleomer und seine Genossen siegen lassen, bezeichnet ihn Abraham nicht als השופט כל הארץ, hat er nicht beim Auszuge Israels aus Ägypten das ganze Pharaonenreich geschlagen usw.?

Und wenn Jephta zum König der Amoniter הלא את אשר ירשך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ד' אלהינו מפנינו אותו נירש schreibt, so ist, abgesehen davon, daß wir diesen Streifzügler keinesfalls als den Repräsentanten der vorprophetischen Religion ansehen möchten, doch auch zu beachten, daß noch Jeremias (49, 1) ebenfalls von den Ammonitern את גד מדוע ירש מלכם (מלכום) sagt.

Was ferner den Wohnsitz JHWs auf dem Sinai und später auf dem Zionsberg betrifft, so vermag doch die Kritik einwandsfreie Beweise dafür durchaus nicht zu erbringen. Die von der Kritik hierfür hauptsächlich in Anspruch genommene Stelle des Deboraliedes (Richter 5, 4) ד' בצאתך משעיר בצעדך משדי אדום braucht nur eine poetische Schil-

derung der Offenbarung am Sinai zu sein. Oder soll etwa das Deuteronomium oder der nach der Kritik noch viel jüngere Zusatz desselben (33, 2) „ד׳ מסיני בא וזרח משעיר למו, sowie Habakuk (3, 3) „אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן und Psalm (86, 8—9) „אלהים בצאתך לפני עמך . . . אף שמים נטפו מפני אלהים זה סני" auch noch dieser naiven primitiven Auffassung gehuldigt haben? Zweifellos galten Zion, Mizpa, Gilgal, Sinai als besonders geweihte Stätten. Allein diese, übrigens heute noch wie damals, bestehende Anschauung widerspricht der Überzeugung von der Allgegenwart Gottes keineswegs[1]). Poetische Bilder wie z. B. „וירכב על כרוב ויעף וידא על כנפי רוח" dürfen durchaus nicht als Zeichnungen eines Gewittergottes angesehen werden; das verbieten die darauffolgenden Aussagen wie „האל תמים, „וחוקותיו לא אסור מנו", „כי אתה עם עני תושיע" דרכו", u. v. A. auf das strengste, denn solche Attribute sind einem einfachen Gewittergotte noch niemals beigelegt worden.

Betreffs der bildlichen Darstellung JHWs berufen sich dann die Evolutionisten auf den Kälberdienst in Dan und Bethel, welcher angeblich auch den Gelehrten nicht als anstößig gegolten haben soll, ferner auf die Stelle (Richter 17, 3): „הקדש הקדשתי את הכסף לד׳ מידי לבני לעשות פסל ומסכה" sowie auf das אפוד (Richter 8, 26—27) „ויהי משקל נזמי הזהב אלף ושבע מאות זהב, ויעש אותו גדעון לאפוד ויצג אותו בעירו" u. v. A. Allein wie sich die vorprophetischen Gelehrten zum Kälberdienst gestellt haben, darüber kann niemand etwas wissen, da es uns an zeitgenössischen Berichten über diesen Punkt fehlt. Die ersten Propheten aber, deren Aufzeichnungen auf uns gekommen sind, protestieren sehr energisch gegen diesen Kultus, vgl. Amos 3, 14 „ופקדתי על מזבחות בית אל", 4, 4 „בואו בית אל ופשעו, הגלגל הרבו לפשוע", 5, 5 „ואל תדרשו בית אל והגלגל הרבו לפשוע"

[1]) Auch Amos sagt (1, 2) „ד׳ מציון ישאג ומירושלים יתן קולו"; auch Jesaia spricht (8, 18) von „ד׳ צבאות השוכן בהר ציון". Wenn der Prophet Elias die göttliche Erscheinung auf dem Horeb erwartet, so wünscht er sie ein anderes Mal doch auch auf dem Karmel herbei.

„זנה עגלך שומרון וגו׳ כי שבבים יהי׳ עגל Hosea 8, 5—6, „לא תבואי
„ויעשו להם מסכה מכספם . . . מעשי חרשים . . . זובחי 13, 2, „שומרון
אדם עגלים ישקון״.

Was das Ephod war, darüber ist man heute noch vollständig im Dunkeln, wie es die diesbezüglichen zahlreichen Spezialuntersuchungen der letzten Jahre beweisen. Ein JHW-Bild war es sicherlich nicht, darin stimmen alle Resultate überein. Die Micha-Episode (Richter c. 17 und 18) darf nicht mit der legitimen Religion Israels, auch der der vorprophetischen Zeit, verwechselt werden. Welchen Begriff müßte man vom Christentum bekommen, wollte man es nach dem heutigen russisch-christlichen Heidentum beurteilen. Wenn das alte Israel zu irgend einer Zeit JHW-Bilder gehabt hätte, dann würden die vielfachen palästinensischen Ausgrabungen solche zutage gefördert haben, wie dies bei den zahlreichen Aštarte-Bildern der Fall war. Dalmans phantastische Kombination, betreffs der Figur auf dem in Megiddo gefundenen Siegelring des שמע עבד ירבעם, ist von allen Fachgelehrten als eine ganz verhängnisvolle Willkür bezeichnet worden. Daß der hebräische Sprachschatz noch nicht einmal ein Wort für einen weiblichen Begriff des JHW besitzt, spricht wahrlich nicht für die Entwicklungstheorie.

Ebensowenig darf die Geschichte der Tochter Jephtas einfach auf Konto der vorprophetischen Religion Israels gesetzt werden. Eine Religion darf so wenig wie irgend eine andere öffentliche Institution für alle ihre Auswüchse verantwortlich gemacht werden.

Daß endlich der alte Israelit bei dem Gottesnamen אלהים durchaus nicht an die plurale Bedeutung des Wortes gedacht hat, beweisen die Wendungen wie „ד׳ הוא האלהים״ (1 Kön. 18, 34) und „ד׳ הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד״ (V. M. 4, 39) aufs Entschiedenste, wenngleich die Philologen die Spracherscheinung als ein Rätsel anstaunen[1]).

[1]) Dieses Räthsel vom pluralen Gottesnamen „אלהים״ über das seit Jahrtausenden schon so unendlich viel gehandelt worden ist, hat

Und wenn der Prophet Amos die illegitimen Kulte zu Dan und Ber-seba אלוהי דן ודרך באר שבע nennt, so bietet diese Redeweise nicht den mindesten Anhalt zum Schluß auf die Existenz mehrerer JHW's, wie es die Entwicklungstheorie tut.

* * *

Gelingt es nun der positiven Richtung in der Bibelwissenschaft nach alledem auch auf dem Boden des israelitischen Schrifttums die Angriffe der Evolutionisten wenigstens in den Hauptpunkten siegreich zurückzuschlagen, so bleibt doch noch eine Anzahl weniger wichtiger Nebenmomente zurück, für welche sie bisher eine befriedigende Lösung nicht gefunden hat. Aber schon jetzt kann man absehen, daß eine gründlichere und exaktere Erforschung der israelitischen Religionsgeschichte schließlich auch über diese Punkte klares Licht verbreiten werde.

---

meines Erachtens in den Tell-el-Amarna-Inschriften seine endgültige Lösung gefunden. Diese Inschriften enthalten bekanntlich mehrere Hunderte von Briefen von verschiedenen asiatischen Fürsten an ägyptische Könige. In den höchst überladenen Titulaturen des ägyptischen Königs wird derselbe u. A. auch »mein Gott«, »Sonne vom Himmel« usw. angeredet. Merkwürdiger Weise schreiben gerade die südsemitischen Berichterstatter, also diejenigen aus Palästina, Phönizien, Philistäa usw. ausnahmslos »meine Götter« „אלני" statt »mein Gott« „אלי". Diese aus dem vormosaischen Palästina stammenden Dokumente belehren uns, daß in der hebräisch, bezw. kanaanäisch sprechenden Gegend der Singular von Elohim schon in der vorisraelitischen Zeit fast nicht mehr im Gebrauche war. Die Israeliten haben demnach diesen pluralen Terminus zugleich mit der kanaanäischen Sprache „שפת כנען". (Jesaia 19, 18) akzeptiert. Welche psychologischen Motive bei diesen kanaanäischen Stämmen hinsichtlich dieses Plurals mitgewirkt haben, können wir heute kaum sagen. Ein Pluralis majestatis wird es kaum gewesen sein, da solche nur im Pronomen denkbar sind; viel eher mag es ein ideelles Zusammenfassen aller Potenzen bedeuten. Dem sei wie ihm wolle, die Israeliten sind jedenfalls für diesen bedenklichen Gottesnamen nicht verantwortlich zu machen. So hat nun hier, wie so oft, eine Silbe eines zeitgenössischen Dokumentes uns rascher aus einer Verlegenheit verholfen als tausend spätere Speculationen.

„Im Namen . . . .“[1])

Von **B. Jacob.**

Die Forschungen zur Urgeschichte des Christentums, welche gerade in den letzten Jahrzehnten mit dem größten Eifer betrieben worden sind, finden leider auf jüdischer Seite nicht die Aufmerksamkeit, die ihnen gebührt. Das Urchristentum ist eine Erscheinung auf jüdischem Boden. Die jüdische Wissenschaft darf sich daher nicht der Aufgabe entziehen, es kennen zu lernen und zu beurteilen. Seine Behandlung von christlicher Seite ist ferner dazu angetan, alte Vorurteile über das Judentum zu befestigen und neue zu verbreiten, die zu bekämpfen eines der dringendsten Anliegen des Judentums ist. Und endlich ist es für uns an und für sich von hohem Interesse, den Prozeß, den das Christentum in diesen Forschungen durchmacht, zu verfolgen; Forschungen, die in vieler Hinsicht doch die höchste Achtung verdienen, und von denen wir auf alle Fälle sehr viel lernen können.

Wenn Referent aus der Fülle dahingehöriger Arbeiten die von Heitmüller[2]) herausgreift, so bekennt er, dazu auch

---

[1]) Die nachfolgende Besprechung war bereits 1905 niedergeschrieben. Durch mancherlei Umstände ist ihre Veröffentlichung bis heute verzögert worden.

[2]) Heitmüller (W. Lc. theol. Privatdozent, jetzt Professor). »Im Namen Jesu«. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben v. Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel I. Bd. 2. Heft· Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1903 (X. u. 347) gr.-8. — 9 M.)

durch ein persönliches Interesse veranlaßt zu sein. Denn sie ist gewissermassen das christliche Gegenstück zu meinem in demselben Jahre erschienenen Buche: »Im Namen Gottes«. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament (Berlin, Calvary & Co., 1903), die freilich nur ein Parergon zu Forschungen über den Pentateuch bildete. Da nun Heitm., um seine Position aufrecht zu erhalten, mein Buch (in der Theol. Literaturztg. 1905, Nr. 13, Sp. 369—374) einer Besprechung unterzogen hat, so wird es mir nicht verargt werden, wenn ich nunmehr zu dem seinigen das Wort ergreife. Ich werde also auch in eigener Sache reden, bin aber in der Lage, mich hierbei auf zwei ausführliche Kritiken berufen zu können, welche bisher allein beide Arbeiten besprochen und mit einander verglichen haben: die von W. Brandt in der deutschen Literaturzeitung 1904, Nr. 39, Sp. 2338—2344 (die Heitm. nicht erwähnt) und von J. Böhmer in der »Studierstube« 1904 Nr. 6—10, S. 324—332, 388—393, 452—472, 516—533, 580—593. Diese beiden Gelehrten wird man als um so sachkundigere und unverdächtigere Zeugen gelten lassen, als beide vorher das gleiche Thema bearbeitet hatten (Brandt: ὄνομα en de doopsformula in het Nieuwe Testament in Theologisch Tijdschrift 1891; Böhmer: das biblische »Im Namen« Gießen 1898) und beide von mir bekämpft worden sind. Im Interesse der Sache ist es übrigens zu bedauern, daß H. sich mit der Veröffentlichung seines Buches zu sehr beeilt hat (sein Vorwort ist datiert von »Ostern« (12. April) 1903, mein Manuskript ist am 24. April zum Druck übergeben worden). Es hätte erheblich anders ausfallen müssen, wenn er das meinige abgewartet hätte, was ich, wie folgende Besprechung zeigen wird, in der Umkehrung nicht zugeben könnte.

Das Buch H.'s ist, so viel ich weiß, das Erstlingswerk des jungen Gelehrten und wenn er damit ein specimen eruditionis geben wollte, so hat er sich auf eine höchst

respektable Weise in die Wissenschaft eingeführt. Der Fleiß, von dem es zeugt, die ausgebreitete Kenntnis der in Betracht kommenden Literatur, die Unverdrossenheit und gediegene Gründlichkeit, mit der er den Gegenstand allseitig zu beleuchten sich bemüht, endlich die Technik des wissenschaftlichen Arbeitens verdienen alles Lob. Die Darstellung zeigt freilich noch eine gewisse Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit. Man vermißt Durchsichtigkeit, straffe Haltung und raschen, sicheren Gang der Untersuchung. Schwerer aber wiegen die Bedenken, die ich gegen den Standpunkt, die Methode und die Resultate zu erheben habe. Der Verf. ist in gewissen sprach- und religionsgeschichtlichen Theorien befangen und namentlich in Fragen, die das A. T. und das nachbiblische Judentum angehen, nicht selbständig genug und setzt auch ein zu großes Vertrauen in die »gängigen« Hypothesen. Er macht in der Aufdeckung der letzten Gründe öfter zu früh Halt, und die damit zusammenhängenden Fehler der Methode haben seine Resultate verhängnisvoll beeinflußt. Davor hat ihn auch die große Umsicht, mit der er alle Möglichkeiten zu erwägen sucht, und die Behutsamkeit im Ausdruck, mit der er sich gegen alle Einwendungen im voraus zu sichern trachtet, nicht geschützt.

Die Arbeit will die beiden Fragen beantworten: was heißt βαπτίζειν ἐν, ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι oder εἰς τὸ ὄνομα? Ferner: welchen Sinn und welche Bedeutung hatte das Taufen »im Namen Jesu« in der ältesten Christenheit? und zerfällt in einen sprachlichen und einen religionsgeschichtlichen Teil. Schon das ist eine unzulässige Zerreißung, oder es hätte zum Mindesten die Reihenfolge umgekehrt werden müssen. Wenn ich einen sprachlich schwierigen Text zu interpretieren habe, so habe ich erst durch Erwägung aller aus dem Zusammenhang und Hintergrund der Stelle sich ergebenden Möglichkeiten und durch systematische Einengung derselben zu ermitteln, was der Autor hat sagen wollen und müssen, dann erst kann ich feststellen, ob und inwieweit der sprach-

liche Ausdruck dem Gedanken adäquat ist oder nicht. Darauf beruht ja auch die prinzipielle Berechtigung und Nötigung zu emendieren. Der umgekehrte Weg birgt die Gefahr, daß der Gedanke in das Prokrustesbett einer unzureichenden grammatischen Kategorie gezwängt wird und nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Dieser Gefahr ist denn auch H. nicht entgangen. Er erklärt ἐν (ἐπὶ) ὀνόματι durch Zurückgehen auf die LXX und von da auf das Hebr. בשם = unter Nennung des Namens und interpretiert danach sämtliche Stellen mit unentwegter Konsequenz, womit von vornherein vieles verdorben ist. Erst hätte der (gesamte) Gebrauch von שם im A. T. ohne alle Seitenblicke festgestellt werden müssen, dann mußte der Verf., wenn er bei seiner Einteilung bleiben wollte, die Kongruenz oder Nicht-Kongruenz der griechischen Übersetzung und schließlich das Verhältnis der neutestamentl. Ausdrücke unter sorgsamer Beachtung aller alterierenden Momente, die sich trotz des gleichen sprachlichen Ausdruckes eingeschlichen haben könnten, feststellen, was aber eben ohne vorgängige religionsgeschichtliche Untersuchung nicht möglich ist. H. könnte sich dieser methodischen Forderung gegenüber nicht darauf berufen, daß der erste Teil nicht bloß eine grammatische sondern eine sprachgeschichtliche Untersuchung sei, denn die Sprachgeschichte ist großenteils identisch mit der Geschichte der Gedanken.

Richtig ist zunächst, daß das hebräische בשם in Verbindungen wie קרא, נשבע, ברך, קלל, דבר, נבא (eine vollständige Aufzählung gibt mein zweites Kapitel) stets heißt: unter Nennung. Es ist das schwerste Mißverständnis Böhmers gewesen, dies nicht erkannt und daher zu unmöglichen Deutungsversuchen gegriffen zu haben. Nachdem wir beide, H. und ich, unabhängig von einander zu der im Wesentlichen gleichen Erklärung gelangt sind, dürfen wir uns wohl der Hoffnung hingeben, daß damit der bisherigen Unklarheit und Sorglosigkeit der Exegeten in bezug auf בשם ein Ende

gemacht sei. Daß Heitm. die alttestamentl. Stellen nur summarisch behandelt, kann ich ihm bei dem Plan seiner Arbeit nicht zum Vorwurf machen. Hingegen hätte er die tiefere sprachliche Begründung für diesen Gebrauch von ב, der doch den Ausgangspunkt bildet, nicht schuldig bleiben dürfen. Mit Recht zwar weist er die »mystische«, in Wahrheit grobmaterielle Erklärung Böhmer's zurück (32, 2): בשם bedeute »in realer, materieller Berührung mit dem (als ein realer Gegenstand gedachten!) Namen«. Aber immerhin ist daran das Bestreben, auf den Grund zu kommen, anzuerkennen. H. begnügt sich bei diesem wichtigen Punkte mit der Erklärung: »und ב heißt in seiner lokalen (Gesenius-Kautzsch [24], 154, 1 u. 3) Grundbedeutung: in, an, in Berührung mit, in Begleitung von (S. 29) = unter Nennung, Anrufung, Verwendung.« Wenn meine Kritiker mir zugestanden hätten, daß wir in Gesenius-Kautzsch [24] noch nicht das letzte Wort der hebräischen Gammatik zu sehen, verpflichtet sind, dann wären sie vielleicht geneigt gewesen, auf meine Erklärung, die weit einfacher ist, als es den Anschein hat, und sich m. E. mit Notwendigkeit aus dem Begriff von שם ergibt, einzugehen. Heißt שם ה', wie ich nachgewiesen habe, niemals etwas anderes als der Name, die Vokabel Ihwh, und ב in, und דבר eine Rede halten, so weiß ich nicht, wie man דבר בשם anders erklären kann, als daß sich die Rede in dem Namen befindet oder als aus ihm emaniert vorgestellt wird. Die Vorstellung, daß sich der Redende »in« dem Namen befinde, ist ebenso unvollziehbar wie die, daß sich umgekehrt ein Name d. h. eine Vokabel »in« einem Menschen befinde, was mich notgedrungen zu meiner Erklärung von Ex. 23, 21 (s. bei mir S. 22) führen mußte. Warum aber ein ב »bei, an« oder = »mit« nicht als Ausgangspunkt angenommen werden kann s. S. 38. Ganz entsprechend habe ich קרא שם על erklären müssen (S. 11 ff), was gleichfalls Widerspruch erfahren hat, z. B. die Stadt »über« der der Name Gottes genannt ist = Stadt Gottes. Sich durch

die Übersetzung על = »über« täuschen lassend, hat man allerlei phantasiert über gewisse symbolische Vorstellungen und Handlungen, die man zur Erklärung des »über« der Stadt genannten Namens annehmen müsse (auch H. S. 171 ff). Nur schade, daß sich im A. T. keine Spur davon nachweisen läßt. Wie ich an den parallelen verkürzten Ausdrücken עיר ה', עם ה', בית ה' u. s. w. bewiesen habe, heißt קרא שם על, den Namen jemandes zu etwas hinzunennen, sodaß wir ein Status-constructus-Gebilde erhalten. (S. d. Ausführung bei mir. Die Stellen Dt. 3, 14; 2 S. 18, 18, die mir Brandt einwirft, sind irrtümlich von mir unter קרא שם על aufgeführt, sie gehören natürlich zu קרא על שם, so daß die beiden Absätze »Einige Male« und »Wenig anders« [S. 12, 13] umzustellen wären.) Es handelt sich also bei על, das ich das על der nominalen Abhängigkeit nannte, ebenso wie bei dem ב' des syntaktischen Inhaltes lediglich um den (primitiven) Ausdruck sprachlicher Kategorien. Dieser Ausdruck ist zum mindesten nicht sonderbarer, als wenn wir sagen: ein Name »hängt« von einer Präposition, ein Satz von einer Konjunktion »ab«, oder wenn wir von syntaktischer »Über-« oder »Unterordnung« reden. Man versuche doch einmal den Satz: »in בית ה' ist בית ה' von abhängig gemacht worden«, in biblisches Hebräisch zu übersetzen, und ich bin sehr begierig, ob man eine andere Übersetzung wird geben können, als: הבית אשר נקרא שם ה' עליו! Natürlich will ein Prophet uns mit einem solchen Satz nicht bloß eine grammatische Lektion geben, er will mit aller Emphase mahnen: heißt doch dies Haus: das Haus Gottes! Aber die grammatische Erklärung kann keine andere als die von mir gegebene sein. Man widerlege mich doch, aber man bilde sich nicht ein, es getan zu haben, wenn man schreibt: »eine Widerlegung dieser und verwandter Anschauungen darf ich mir ersparen«.

In der Exegese der einzelnen alttestamtl. Stellen stimmt also H. meist mit mir überein. Der Nachdruck aber, den

er darauf legt, daß der Name auch allemal ausgesprochen werden muß, würde, da man ja mit einem Wort, einer Vokabel, gar nichts anders machen kann, befremden, wenn nicht schon hier die Tendenz des zweiten Teiles durchblickte, den Glauben an eine magische Macht des (ausgesprochenen) Namens Gottes oder doch an seine sehr reale Wirkung auch für das A. T. zu statuieren. So kommt H. für ψ 54,3 nach längerer Erwägung zu dem Resultat (S. 37): Die kultische oder auch außerkultische Anrufung und Verwendung des Namens, schließlich der Name selbst, ist das Mittel, durch das die Hilfe möglich ist. Vermutlich wird eine recht massive Auffassung den Sinn unseres Psalmwortes am besten treffen: »Hilf mir durch Verwendung, Gebrauch deines Namens,« nämlich als einer Formel oder als eines Amulettes (!). In dieser Auffassung fühlt sich H. durch Gunkel (zu ψ 20,2 ישגבך שם אלהי יעקב, s. die Erklärung der Stelle bei mir S. 37) bestärkt: »Das Wort vom Schutze durch den göttlichen Namen darf man sich vielleicht ganz konkret vorstellen: »Der König mag den Namen Gottes an irgend einer Stelle des Körpers, etwa am Arm, eintätowiert (!!) oder im Siegelring eingegraben getragen haben«. Das ist das Fahrwasser der Giesebrechtschen, von H. freudig geteilten, von mir (S. 42) widerlegten Auffassung, in der ich die (natürlich nicht befangene) Tendenz erkenne, dem A. T. wennmöglich immer gerade die roheste, kindischste, »am besten recht massive« Vorstellung zuzuschreiben. Ich komme noch darauf zurück.

Die griechischen Übersetzer haben בשם gewöhnlich mit ἐν oder ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι wiedergegeben (eine Konkordanz wie bei mir S. 130—138 oder wenigstens S. 140 f. wäre wünschenswert gewesen). Die Erklärung und Verwertung dieser Tatsache ist eine entscheidende Differenz zwischen uns beiden. Ich sage: das mehrfache ἐξ ὀνόματος ist griechisch, wenn es auch viel häufiger hätte sein müssen, desgleichen das seltenere ἐπ' ὀνόματος, auch das reichlichere ἐπὶ c. D.

ist ein Zugeständnis an das Griechische, aber das bei weitem häufigste ἐν τῷ ὀνόματι ist nach allem, was wir wissen (wozu ich vorher die Profangräcität untersucht hatte, S. 128f.) ganz ungriechisch und einfach eine mechanische Übersetzung von בשם, ב = ἐν, שם = ὄνομα. H. hingegen behauptet, diese Formeln seien Eigentum der lebenden Sprache der alexandrinischen, überhaupt der griechisch redenden Juden geworden, resp. gewesen. Das ist die »semitische Gräcität,« von der H. oft spricht. Es ist klar, welchen weiteren Gang nun H.'s Argumentation nehmen wird. Auch das neutestam. ἐν (τῷ) ὀνόματι entstammt der lebendigen Sprache, jener semitischen Gräcität, und ist ebenso wie das alttestam. בשם, dessen direkter Enkel es ist, zu erklären, nämlich stets unter Nennung und Anrufung, mit Benützung des Namens.

Ich bestreite entschieden die Existenz einer in den grammatisch und stilistisch ungriechischen Formeln der Septuaginta redenden, unter den Juden lebendigen semitischen Gräcität, so lange man mir nicht ein Dokument derselben zeigt. Ich behaupte, daß niemals ein griechischer Jude, außer wenn er die Bibel zitierte oder ihre Sprache absichtlich literarisch nachahmte, im gewöhnlichen Leben einen Satz gesprochen hätte wie den: (ψ 2, 9) ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, oder (Gen. 3, 14) ἐπικατάρατός συ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν, oder (11, 10) υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν, oder (24, 38) ἐν οἷς ἐγὼ παροικῶ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν, oder (48, 15) ᾧ εὐηρέστησα ἐνώπιον αὐτοῦ, oder (Num. 14, 31) κληρονομήσουσι τὴν γὴν ἣν ὑμεῖς ἀπέστησε ἀπ 'αὐτῆς, oder (Gen. 2, 24) ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, oder (Ex. 11, 1) ἐκβολῇ ἐκβαλεῖ ὑμᾶς, oder (15, 26) ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσης, oder (Gen. 15, 1) ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς 'Αβρὰμ λέγων und zahllose andere Wendungen (s. z. B. Kaulens Einleitung 103). Dieses Griechisch, das durch das Bestreben, möglichst jeden Bestandteil des hebräischen Textes wiederzugeben, zustande gekommen ist, hat in der Tat nur ein papiernes Dasein in den Papyros-Rollen

der Septuaginta geführt. Das sogenannte Judengriechisch ist eine ebensolche Fiktion, wie das angebliche »Judendeutsch« der Bibelübersetzung von Zunz, der nebenbei einer der besten deutschen Stilisten war. Für uns deutsche Juden kann es nicht anders als erheiternd wirken, wenn ein Schrifststeller einen Glaubensgenossen von uns in Wendungen des A. T. reden läßt, ebenso wie umgekehrt, wenn einer von uns dafür extra belobigt wird, daß er keine Fehler im Deutschen (d. i. in seiner Muttersprache!) macht. Im täglichen Leben habe ich noch niemals einen deutschen Juden z. B. die Präposition »in« nach Analogie des hebr. ב anwenden hören und wenn er noch so gut hebräisch verstand. Auch für uns Juden ist und bleibt die hebräische Sprache der Bibel — es ist nötig, dies gegenüber manchen, namentlich von neuhebräischen Schriftstellern und ihren Bewunderern genährten Illusionen nachdrücklich auszusprechen — eine t o t e. Wir haben durchaus kein anderes Mittel ihr nahezukommen, als bei jeder anderen toten Sprache, das gelehrte Studium, und auch wer Jahrzehnte in ihr geforscht hat, kann sich noch alle Tage dabei betreffen, wie wenig er das Hebräische lebendig versteht. Alles nachbiblische Hebräisch ist eine Kunstsprache, wimmelnd von Aramäismen, Gräcismen, Latinismen, Parsismen, Arabismen, Gallicismen, Germanismen, Slavismen und Anglicismen. Auch die namentlich von Deissmann vertretene Bemühung, die Sprache der Septuaginta möglichst zu dem in Ägypten gesprochenen griechischen Idiom zu stempeln, geht viel zu weit, obgleich ich selbst bereits vor fünfzehn Jahren und vor Deissm. (das Buch Esther bei den LXX 1890) auf das Eindringen einer Anzahl l e x i k a l i s c h e r Idiotismen aufmerksam gemacht habe. Aber was wollen sie gegenüber der ungeheuren Überzahl reiner Hebraismen, die nie lebendiges Griechisch waren, besagen !

Auch H. muß schließlich zugestehen (S. 52), daß solches ἐν τῷ ὀνόματι im wirklichen Griechisch nicht existiert.

Es ist vergebens, wenn er versichert, die Wendung brauche trotzdem nicht ungriechisch zu sein in dem Sinne, daß sie dem Geist der griechischen Sprache zuwiderlaufe. Auch Brandt und Böhmer haben mir Recht geben müssen. Br.: »ich bin mit J. der Meinung, daß ἐν und επὶ τῷ ὀνόματι erst durch die Septuaginta in die religiöse Sprache der Juden (besser: Literatur, vornehmlich des N. T.) eingeführt sind und zumal ersteres nichts als die gleichsam mechanische Reproduktion des Terminus in seinen zwei Bestandteilen ist. H.'s Beweis für das Gegenteil hält nicht Stich«. Böhmer (mit Beziehung auf meine Charakteristik der Septuaginta-»Sprache«): »der Grundgedanke dieser sprachlichen Ausführung ist zweifellos richtig.« Vgl. weiter zu diesen schwachen Punkt bei H. die durchaus zutreffende Kritik Böhmers Studierst. 391 f.

Als Gräcismen (der semitischen Gräcität), nicht als Semitismen meint H. nun auch die Formeln in der neutest. Literatur beurteilen zu müssen. Hier nun rächt sich bitter die von mir beanstandete Methode H.'s, mit der sprachlichen Untersuchung zu beginnen. Das hebräische בשם heißt: mit Anführung des Namens — das ist richtig (in der Sache, wenn auch sprachlich nicht ganz genau); das septuagintale ἐν (τῷ) ὀνόματι besagt dasselbe — das ist wahrscheinlich; aber damit ist nun noch lange nicht gesagt, daß die neutestamtl. Formel, auch wenn sie dem Buchstaben nach ebenso lautet, ja selbst wenn sie der Sept. entnommen ist, dasselbe bedeute. Denn es ist dabei zu prüfen, ob nicht das Wort ὄνομα inzwischen gewisse Wandlungen durchgemacht hat oder, wie ich mich ausgedrückt habe (S. 143), die septuagintalen Wendungen neuen Begriffen umgelegt wurden, denen sie notwendig schlecht sitzen mußten, wozu man natürlich erst vorher die religionsgeschichtliche Untersuchung über die Geschichte von ὄνομα und dem Namen angestellt haben muß. Das septuagintale ἐν τῷ ὀ. mag ungriechich sein, die Sept. wußte, wofür es stehen sollte,

für das N. T. war es von unbekanntem oder unverstandenem Ursprung. Gleich die erste von H. erklärte Stelle belehrt darüber. Das neutestamtl. Zitat von ψ 118, 26 sei ebenso wie das Hebr. zu übersetzen: »Gesegnet (bez. gegrüßt) sei mit dem Namen d. h. unter, durch Aussprechung des Namens des Herrn, der Kommende.« Schon im Hebr. ist das (s. bei mir S. 36 f.) nur eine unter mehreren möglichen Erklärungen, im N. T. aber kann es nach dem Zusammenhang nur bedeuten: »Gesegnet sei, der da kommt im Namen, d. h. in Stellvertretung des Herrn«, wie man es stets aufgefaßt hat. Wir haben also hier im N. T. eine Bedeutung von ἐν ὀνόματι, die sich in keiner Weise durch hebr.-septuagintales בשם erklären läßt. Ebenso zweifellos ist der Begriff der Stellvertretung an den johanneischen Stellen 5, 43; 10, 25; 14, 26 (vielleicht auch noch 1 Cor. 5, 4), so daß nichts übrig bleibt, als hieraus eine besondere Klasse von ὄνομα zu bilden. Nur gewaltsam kann H. seine konstante Erklärung festhalten, muß aber schließlich doch sagen, man könne für Joh. 5, 43 (ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός mit der Übersetzung: »ich bin gekommen unter Nennung des Namens meines Vaters (als dessen, der mich gesandt hat; dieser Zusatz möchte den Übergang zu: »im Auftrage« erkünsteln!) auskommen, es empfehle sich aber doch die Übersetzung: »Im Auftrage«, und man sei vielleicht berechtigt, im Unterschiede von den parallelen synoptischen Stellen Joh. 12, 13 in dem Zitat aus ψ 118, 26 ἐν ὀνόματι κυρίου mit ἐρχόμενος zu verbinden und zu übersetzen: »gesegnet, der da kommt im Namen, im Auftrage des Herrn.« Er hilft sich damit, daß er diese Bedeutung übertragen nennt, und wir uns an jener Stelle den Übergang als sich vollziehend oder auch als bereits vollzogen zu denken haben. Worin dieser Übergang bestehe, teilt H. nicht mit, wie er denn aus dem A. T. nur Eine Stelle weiß, an der בשם eine derartige Bedeutung haben könnte (Jer. 29, 25, S. 40).

Richtig betont H. für Stellen wie δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν ὀ. u. a., daß es sich um eine Nennung des Namens handelt (55 ff.), aber dabei fragt man sich immer wieder, wie dies durch die Präposition ἐν ausgedrückt werden kann, wenn es nicht eine mechanische Übernahme aus der Sept. ist. Nur die Sache ist auch griechisch, nicht der sprachliche Ausdruck.

Hingegen ist m. E. wieder verfehlt die Erklärung von Ausdrücken wie λαλεῖν ἐπί, διδάσκειν ἐπί, παρρησιάζεσθαι ἐν, κηρυχθῆναι ἐπί. Immer wieder will H. hierbei die Übersetzung: »unter Nennung« durchsetzen. Daß auch an solchen Stellen der Name genannt werden muß, habe ich gleichfalls gesagt (S. 56). Aber hier ist denn doch ὄνομα viel mehr als das bloße Wort »Jesus«. Es ist der ganze Inhalt dieses Wortes, welchen ich (S. 54 ff.) präzisiert habe als: »die Messiasqualität und Gottessohnschaft Jesus, ferner der Glaube daran und sein Bekenntnis.« Das ist die Bedeutung von ὄ. an den bei weitem meisten Stellen des N. T. Daß die Bestimmung H.'s (immer = unter Nennung des Namens) viel zu eng ist, beweisen Stellen, wie Act. 4, 17, 18; 5, 28; 8, 12; 9, 27 f., 1 Cor. 1, 10, Col. 3, 17. Wenn die Apostel weiter nichts getan hätten, als daß sie Jesus Namen nannten, so hätte sich der hohe Rat nicht so sehr beunruhigt. Aber sie predigten von Jesus als von Gottes Sohn und dem Messias.

Selbst für die Stellen Mt. 10, 41; 18, 5 (= Mt. 9, 37, Lc. 9, 48), Mt. 10, 41 f. hätte H. gar zu gerne seine Lieblingserklärung durchgesetzt, muß aber doch zugeben, daß sie vielleicht nicht auf gleicher Stufe mit den andern stehen, und der Umstand, daß wir hier eine semitische Grundlage letzthin wenigstens vermuten dürfen, eine andere Deutung ermögliche. Die Sache ist durchaus nicht so problematisch, es liegt zweifelsohne das neuhebr. לשם zu Grunde, daher ich diese Stellen wieder unter eine besondere Kategorie vereinigt habe. Auch Brandt hat meine Einteilung gebilligt:

»Richtiger wird von J. eine Verschiedenheit der Bedeutungen des ὄνομα (mit und ohne Präposition) im N. T. anerkannt.« Daß im Einzelnen manches strittig sein kann, will ich gerne zugeben. Die Deutung möglichst aller Stellen nach demselben Schema ist zu mechanisch, und auch Br. kommt das Einerlei der H.'schen Erklärung manchmal erzwungen vor, während Böhmer sich zu fast überschwänglichen Lobsprüchen für meine neutestamentliche Exegese gegen die von H. erhebt. Besonders bei mehreren paulinischen Stellen (II. Thess. 3, 6, Cor. 1, 10; 5, 4; 6, 11) ist H's Erklärung zu matt, ich möchte sagen: zu materialistisch und drückt das N. T. denn doch zu tief herab. Ich habe doch nur für einige Stellen eine Zaubermacht des Namens angenommen, bei H. geht seine Kraft viel weiter. Auch die johanneischen Stellen behandelt H. auf dieselbe Art. Wie flach und nichtssagend wäre es, wenn αἰτεῖν ἐν ὀνόματι nichts anderes heißen soll als: unter Gebrauch des Namens, so daß schon die Nennung des Wortes »Jesus« genügen soll, um alles von Gott zu erlangen. Es heißt ja doch 14, 12 ausdrücklich ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (s. auch H. selbst 81.) Nicht die übrigen Ausleger, sondern H. selbst trifft hier der Vorwurf der »Verflachung« des Begriffes ὄνομα.

Es versteht sich von selbst, daß H. auch die Formel βαπτίζειν ἐν (ἐπί) τῷ ὄ. erklärt: taufen mit Nennung des Namens. Langwieriger ist die Untersuchung über βαπτίζειν εἰς τὸ ὄ. H. untersucht zuerst die Formel εἰς τὸ ὄ. in der Profangräzität. Er kommt zu dem Resultat, daß dieser Ausdruck bereits vor der Entstehung des N. T. eine in der hellenistischen Weltsprache geläufige Formel war. Sie bezeichnet die Zueignung an eine Person, die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit. Zu demselben Resultat bin auch ich gekommen, und zwar auf Grund desselben sprachlichen Materials, hauptsächlich aus den Papyri. Ich habe mich gefreut, aus H. zu ersehen, daß mir keine seiner Stellen entgangen ist, mit Ausnahme von Nr. 4, was

ich mir nicht mehr recht erklären kann, da ich das betr. Dokument gleichfalls ausgezogen hatte. Dafür bin ich aber jetzt in der Lage, noch eine nachträglich gefundene schlagende Stelle aus der Profangräcität, aus der H. nach Heinrici nur die Phrase ὀμνύναι εἰς τὸ ὄνομά τινος aus Herodian anzuführen weiß (die sich aber auch sonst findet!) beizubringen: Plut de Isid. et Osir. c. 63: Euhemeros τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων (ein technischer Geschäftsausdruck!) εἰς ὄνομα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων. Besitzrecht heißt ὀ. vielleicht auch Lucian Nigrin 26. ἀπολαύει τοῦ ὀνόματος.

Aus der »semitischen Gräcität« weiß H. für die Formel nur III Macc. 29 anzuführen. Wie ich meine, fälschlich; es ist Nachahmung des biblischen לשם הקריש. Übrigens ist gerade III Macc. in einer geradezu raffinierten »griechischen Gräciät« geschrieben. In der N. tlichen Literatur gesteht H. wenigstens für Mt. 10, 41 f., vielleicht auch Mt. 18, 5 = Mc. 9, 37 Lc. 9, 48 zu, daß εἰς τὸ ὄ. nicht aus dem Griechischen zu erklären sei (s. o.) Es ist natürlich = rabb. לשם. So hat es schon Vitringa (quid sibi velit phrasis Scripturae N. T. »baptizare in nomen alicuius« in Sacrr. Observatt. lib. III c. 22 erklärt, von dessen Abhandlung H. mit Recht sagt, daß sie von großem Einfluß gewesen ist. Von ihm stammen nämlich die rabbinischen Zitate! Hingegen leugnet H. den Einfluß des rabbinischen לשם auf εἰς ὄ. nach βαπτίζειν und will es nach der dem hellenistischen Weltgriechisch jener Zeit angehörenden Formel erklären. Zwei Fragen bleiben hierbei unbeantwortet: woher stammt denn nun aber dieses hellenistische εἰς τὸ ὄ., von dem sich im klassischen Griechisch, und woher rabbinisches לשם, von dem sich im klassischen Hebräisch keine Spur findet? Nachdem ich nach jeder andern Quelle vergebens geforscht hatte, kam ich zu dem Resultat, beide können keinen andern Ursprung haben, als das lateinische nomen. Es sind termini des Rechtsgeschäfts, besonders des Bankverkehrs, des Contocorrentverkehrs; nomen = Conto,

ἐν ὀνόματι in Stellvertretung = nomine des römischen Rechts, εἰς τὸ ὄ. besonders wo es von βαπτίζειν abhängig ist = auf das Conto; Taufen auf den Namen = auf das Conto Jesus übertragen, jemanden zum Schuldner Jesus machen. Die Taufe ist also ein geschäftlicher, juristischer Akt, eine Auffassung und Darstellung religiöser Beziehungen, die dem N. T. auch sonst geläufig ist (nicht hingegen dem A. T.), s. bei mir S. 154 ff. Es gereicht mir zur Genugtuung, daß gerade diese Erklärung, so sehr sie von der bisherigen abweicht und überhaupt der landläufigen Auffassung des N. T. widerspricht, auch von den christlichen Theologen Brandt und Böhmer akzeptiert worden ist. Eine Ahnung davon scheint auch H. vorübergehend einmal aufgestiegen zu sein (S. 104, Anm. 5), umsomehr ist es zu bedauern, daß er ihr nicht weiter nachgegangen ist. Nicht erkannt hat H. ferner die Identität von εἰς τὸ ὄ. und לשם, daher seine Polemik gegen Brandt verfehlt ist. Sein Argument, daß sich neben εἰς τὸ ὄ. ja auch bloßes εἴς τινα finde, spricht gerade für Br. Ebenso ist es im Hebr. Ich muß übrigens nach nochmaliger Einsichtnahme in den Aufsatz Brandts bei dieser Gelegenheit bekennen, daß auch meine Ausführung gegen ihn (S. 151), die durch meine ungenügende Kenntnis des Holländischen verschuldet war, ihm Unrecht tut. — —

Der zweite (religionsgeschichtliche) Teil untersucht im ersten Kapitel den Gebrauch des Namens Jesus im alten Christentum und zwar zunächst in einem ersten Abschnitt das »Milieu dieser Erscheinung«, *a*) der Name im Judentum S. 132—184. Exkurs: Babylonisches, Persisches, Mandäisches. *b*) im synkretistischen Heidentum S. 197—217. Exkurs: Ägyptisches 218—222. In dieser Einteilung und nicht minder in dem Verhältnis des Raumes, den die einzelnen Teile einnehmen, sprechen sich bereits klar die geschichtsdogmatischen Vorurteile und die daraus sich ergebenden Fehler der Methode des Verfassers aus. Die sprachliche Untersuchung hatte immer wieder betont,

daß es vor allem auf das Aussprechen des Namens ankomme. Jetzt erfahren wir den Grund: dem Namen, und zwar dem ausgesprochenen, kommt nach einer weit verbreiteten Anschauung, die schließlich in ein von H. nicht unpassend (nach, wenn ich nicht irre, Clodd) »Namenphilosophie« genanntes System gebracht wurde, eine absonderliche Macht zu. Das ist die Grundlage für den Gebrauch des Namens im A. T. auch bei der Taufe und selbst im Gebet. Das »Milieu« (wie das abscheuliche Modewort lautet anstatt des gut deutschen »Umgebung« oder »Hintergrund«) ist vorzüglich das zeitgenössische Judentum — auf dieses legt H. das Hauptgewicht — aber auch dem synkretistischen Heidentum ist diese Auffassung vertraut. Das ist die übliche »zeitgeschichtliche«, neuerdings zur »religionsgeschichtlichen« erweiterte Methode der neutestamentlichen Forschung.

Ich kann nun nicht genug darüber staunen, wie genau diese Forscher das Judentum von ca. 100 a. bis 50 p. kennen und sogar dicke Bücher über »die Religion des Judentums im Zeitalter Jesu« schreiben, worin sie uns ausführlich auseinanderzusetzen wissen, wie es in Kopf und Herz der palästinischen Schriftgelehrten und Bauern aussah. Ich meinerseits bekenne, daß ich von dem (palästinischen!) Judentum dieser Zeit so gut wie nichts weiß. Ich kenne das A. T. — das Judentum vielleicht bis Alexander d. Gr., ich kenne weiter die talmudisch-midraschische Literatur — das Judentum der nachhadrianischen Zeit, ich kenne endlich die Apokryphen — eine heterogene Schriftenmasse von höchst unbestimmter Zeit und Herkunft, aber Dokumente, authentisch, ausführlich und zahlreich genug, um darnach die Religion des Judentums zur Zeit der Entstehung des Christentums zu beschreiben, kenne ich nicht. Ich ziehe auch (so wenig »befangen« bin ich!) die Konsequenzen zu Ungunsten des Judentums, d. h. ich halte die Polemik und Apologetik jüdischer Forscher, welche gegenüber der von Christen entworfenen Nachtansicht des Judentums aus denselben

Quellen eine Tagesansicht gegenüberstellen, größtenteils für fragwürdig. Beweise gegen neutestamentliche Aussprüche aus dem fünf bis sechs Jahrhunderte nach Jesus niedergeschriebenen und nur zu einem geringen Teil bis jenseits des Jahres 70 p. zurückreichenden Talmud haben keine Kraft, und ich kann ihre Ablehnung von seiten der christlichen Forscher nicht für ganz unberechtigt halten. Welche Bestandteile des talmudischen Judentums, Ideen, Aussprüche und Einrichtungen so weit und noch weiter zurückreichen, kann weder dem nach der einen oder anderen Seite tendenziösen Gutbefinden anheimgestellt werden, noch reichen hierfür allgemeingehaltene Raisonnements hin, sondern muß in detaillierter Einzelforschung, die vom A. T. als dem sicheren vorchristlichen, aber vielfach auch noch keineswegs klar erkannten Bestande auszugehen hat, ermittelt werden. Hierbei wird insbesondere das griechische oder jedenfalls griechisch vermittelte fremde Element kaum hoch genug veranschlagt werden können. Seine Ignorierung oder auch die Unkenntnis seiner ist ein Hauptgebrechen der jüdischen Apologetik, die gar zu oft die Welt nur zwischen den talmudischen Scheuklappen hervor betrachtet. Aber auch jenes christliche »Judentum im Zeitalter Jesu« ist eine Konstruktion von vollendeter Willkür, Kritiklosigkeit und konfessioneller Befangenheit. Was nur irgendwo und irgendwann ein obskurer Jude geschrieben und gesagt haben kann, wird zusammengerafft, um den dunklen Hintergrund aufzutragen, auf dem sich dann die Lichtgestalt des jungen Christentums wirkungsvoll abheben soll. So sammelt auch Heitmüller die jüdischen Zeugnisse des Namensaberglaubens aus den zweifelhaftesten Quellen und den spätesten Zeiten, um daraus das jüdische »Milieu« neutestamentlichen Zaubers zusammenzurühren. Dabei hat er seine Informationen ersichtlich aus zweiter bis dritter Hand, wobei ihm namentlich das Sammelsurium von Weber Dienste geleistet zu haben scheint. Welche Entgleisungen

dabei vorkommen können, mag das Beispiel S. 178, 1 zeigen, wo er von dem »Feuerstrom Dinur« erzählt. Diese amüsante Wiedergabe von נהר דינור käme einer Übersetzung ποταμὸς πυρὸς = der Feuerstrom Pyros gleich. Auch ist es immer belustigend, wenn Stellen aus dem Talmud z. B. in folgender Weise zitiert werden: R. Samuel ait, R. Jochanan dixisse etc. Als wenn der Talmud lateinisch geschrieben wäre! Dürfen sich die christlichen Theologen, sie, die sich uns gegenüber so oft als die Pächter strenger Wissenschaftlichkeit geberden, wundern, daß wir ihnen das Recht, in diesen Dingen als Kenner mitzureden, abstreiten, wenn sie sich nur an den Krücken eines Surenhusius, Schöttgen usw. fortzuhelfen vermögen? Man begreift dann aber auch, warum der höchsten Lobes sicher sein kann, der ihnen nur Material und Übersetzungen liefert. So stehen denn nun friedlich nebeneinander der babylonische Talmud, das Targum Jonatan, die samaritanische Chronik, das Targum zu Kohelet, Pesikta rabbati, Numeri rabba usw. usw. Also Schriften, die teilweise bis unter das Zeitalter der Kreuzzüge hinabgehen! Eigentlich hätte diese Methode ihn nicht gehindert, auch noch die Chassidim unseres 20. Jahrhunderts heranzuziehen. Aber was beweist dies alles für jüdischen Namenzauber in der legitimen jüdischen Religion zur Zeit Jesu? Garnichts! Erst spät kommt H. auf den Gedanken (S. 147), »Gegen das bisher beigebrachte Material wird man vielleicht den Einwand erheben (In der Tat, wir erheben ihn!) es sei zum großen Teil so späten Schriften entnommen, daß es für die dem ältesten Christentum gleichzeitigen jüdischen Anschauungen nichts beweisen könne.« Und was weiß er gegen diesen Einwand zu sagen? Dies: wohl auf keinem Gebiete sind die Anschauungen so konstant wie auf dem Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei. — Ich will gegen den Satz in seiner Allgemeinheit nichts sagen, aber in dieser Allgemeinheit nützt er uns eben nichts in dem besondern Fall, wenn ich seine Richtigkeit nicht für

diesen nachweise. Das aber läßt die entschiedene Verurteilung jedes Zaubers durch die Thora für das legitime Judentum nicht zu. Sie lehrt, daß aller Namenzauber unter Juden unjüdisch oder ein Eindringling ist. Jedoch auch Heitm. will das Alter des jüdischen Namenzaubers im Einzelnen nachweisen. Das gelingt ihm aber nur, indem er das Gebet Manasses vorchristlich sein läßt (wogegen s. bei mir S. 67 f). Sonst bleibt ihm nur Artapan, der aber nur eine Spielart des synkretistischen ägyptischen Judentums darstellt (s. mein Buch S. 108 ff) und die allerdings vorchristliche aber, wie ich gezeigt zu haben glaube (im achten Kapitel), ganz anders zu erklärende Abschaffung des Wortes Jhwh.

Jetzt wird aber auch verständlich, warum H. eine Reihe alttestamentlicher Ausdrücke mit שם erst hier bringt. Weil er Beispiele für abergläubische Vorstellungen vom Namen schon im A. T braucht. Aber seine Erklärungen sind sämtlich verfehlt, wenn nicht geradezu abenteuerlich. Mit seiner Frage nach dem Namen des »Engels« der mit ihm ringt, soll Jakob in dem Namen ein Hilfsmittel zur Bezwingung seines übermenschlichen Gegners zu gewinnen hoffen, während die Gottheit wohlweislich ihren Namen verschweige. Aber für wie dumm mußte dann Jakob seinen Gegner gehalten haben, wenn er glaubte, derselbe werde nun sofort mit seinem Namen herausrücken und sich Jakob in die Hände liefern! Indessen haben Engel im frühen Judentum überhaupt keine Namen, weil sie keine Persönlichkeit haben! Dem Ausdruck קרא בשם ה' soll die Vorstellung zu Grunde liegen, daß das Ausrufen seines Namens Gott zwinge, sein Name also Gott gewissermaßen (man verzeihe, daß ich dies nachschreibe) bezaubere, das zu tun, was geschehen soll!! Also dieses allerroheste, kindischeste Heidentum soll israelitische Religion sein?! Ähnlich wird קרא שם על erklärt, wobei wir als bare Münze hinnehmen sollen, (»wir wissen«)

daß nach ursprünglicher Anschauung die Lade der Sitz Jhws selber war. Ebenso ist es »bekanntlich«, daß im A. T. der Segen als exhibitiv zu denken und eine objektive, reale Macht ist (S. 173 vgl. meine Ausführungen S. 47 gegen Giesebrecht). Ebenso zeigt sich der Verfasser mit den neuesten »Errungenschaften« der alttestam. Wissenschaft vertraut und einverstanden, wenn ihm das Kainszeichen natürlich ein Stammeszeichen und zugleich Kultzeichen ist, wohin auch Ez 9,4 und Jes. 44,5 gehören sollen, nämlich in das Gebiet der religiösen Tätowierung und Stigmatisation mit dem zauberkräftigen gegen feindliche böse Geister Schutz gewährenden Namen.

Für eine nüchterne nicht von vornherein dem A. T. gerade die »massivsten« Vorstellungen aufzwingende Betrachtung, wird es wohl bei meinem schon gegen Giesebrecht geführten Nachweis (S. 43) sein Bewenden haben müssen, daß sich auch nicht eine einzige wirklich beweisende Stelle für Namenzauber anführen läßt.

Umso reicher fließen die Quellen aus dem damaligen synkretistischen Heidentum. Aber auch an diesem Teil der Darstellung habe ich sehr Erhebliches auszusetzen. Von einer Untersuchung, die sich religionsgeschichtlich nennt, verlange ich wenigstens den Versuch die geschichtlichen Ursprünge der in Rede stehenden Erscheinung und die zu ihr führenden geschichtlichen Vermittelungen nachzuweisen. Es ist daher ein organischer Fehler der Untersuchung, wenn sie diese zentralen Fragen entweder nur streift oder in Exkursen behandelt. Einer dieser Exkurse Heitmüllers behandelt a) Babylonisches, b) Persisches, c) Mandäisches. Das Babylonische hat H., durch irreleitende Übersetzungen verführt, überschätzt, vom Persischen hätte ich den Stellen des Ormuzd Yasht mehr Beachtung schenken sollen, das Mandäische ist für unsere Frage, als spät und abgeleitet, wertlos. In einem andern Exkurs bringt Heitm. einiges Wenige aus Ägypten, und das ist

eine der schwächsten Seiten seines Buches, ein fundamentaler Mangel! Gerade Ägypten nämlich, auf das er (219) nur einen »ganz flüchtigen Blick« werfen zu sollen meint, ist das Ursprungsland fast des ganzen antiken Namensaberglaubens, hier ist die Heimat mindestens dieses Teils der praktischen Gnosis und zwischen Altägypten und der Gnosis liegt der essäische, samaritanische und christliche Namenzauber, wie ich ganz ausführlich (S. 86—120) dargetan habe. Dieses für die Beantwortung unserer religionsgeschichtlichen Frage entscheidende Verhältnis hat Heitmüller gar nicht erkannt!

Sehr dankenswert ist der folgende Abschnitt: der Name Jesus und sein Gebrauch im alten Christentum, wenngleich mir zum Erweise eines bereits urchristlichen Namenglaubens der Gang von rückwärts her nicht erforderlich scheint. Ich stimme auch mit ihm überein, daß sich (S. 256) die enge Verquickung des jungen Christentums und zwar schon in seinen ersten Anfängen mit dem großen Strom der allgemeinen Religionsgeschichte kaum irgendwo so deutlich wie hier zeigt. Aber hat Herr Heitmüller auch bedacht, welches Urteil er hiermit dem Christentum spricht? Zwar verfehlt er nicht, die bedenklichen Folgerungen mit den bei den christlichen Forschern üblichen apologetischen Exordien zu beschwören (und Apologeten sind sie alle, so kritisch sie anfangen): »aber die reinigende und läuternde Kraft des Evangeliums hat sich auch hier bewährt usw. Indessen, so leichten Kaufes ist hier nicht davon zu kommen! Auch das Christentum muß nach dem Gesetz, nach dem es angetreten, seinen Lauf vollenden. Es kann den Konsequenzen seiner Entstehung und Abstammung nicht entrinnen. Gewiß hat auch das Judentum im Laufe der Jahrhunderte den vielfältigsten Aberglauben angesetzt, aber es konnte und kann ihn jederzeit wieder abstoßen, weil er ihm nicht nur nicht schon im Keime mitgegeben war, sondern weil es im schroffsten Gegensatz

dazu entstanden ist; die verhängnisvolle Mitgift der Geburt läßt sich aber nicht abstreifen!

Und so zeigt denn auch Heitmüller selbst in der Schlußuntersuchung: »Der Name Jesu bei der Taufe«, in welchem Umfange die kraß materialistischen, magischen (sakramentalen) Auffassungen des Namens bei einem so fundamentalen Punkt des christlichen Lebens und Glaubens wie der Taufe auch in den folgenden Jahrhunderten bestimmend geblieben sind. Jedoch will ich hierauf jetzt nicht eingehen.

Das aber möchte ich zum Schluß aussprechen, daß wir die Irrtümer der christlichen Forschung nicht durch eine rein dialektische und advokatorische Polemik überwinden werden, sondern nur durch eine in der Beherrschung des Stoffes und der Methode mit ihr wetteifernde wissenschaftliche Mitarbeit, die sich auch die mühseligste Detailarbeit nicht sauer werden läßt. Hierzu möchten auch diese Zeilen aufgefordert haben[1]).

---

[1]) Die kürzlich aufgefundenen aus dem 5. Jahrh. stammenden jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan und Elephantine, die für die politische, die Kultur- und Religionsgeschichte der Juden jener Zeit von epochemachender Bedeutung sind, erweisen sich auch für unsere Frage nach ihrer sprachlichen Seite als wichtig. Es kommt nämlich in ihnen ziemlich häufig das Wort שם (שום) vor. Aber während der neuaufgefundene hebräische Sirach, von dem dies gleichfalls gilt, uns gegenüber dem bibl. Hebräisch nichts Neues lehrte, dürften die Stellen in den Papyri uns nötigen, die sprachgeschichtliche Darstellung in manchen Punkten zu ergänzen, wenn nicht zu revidieren. Es findet sich 1. בשם mit einem Suffix Ass. B 15 (בשמי), D 16 (id.), Eleph. I, 26 (בשמך), 28 (בשמן). F. 12, 13 בשמי ובשם בני. Hiervon stehen die beiden ersten und die drei letzten Stellen noch auf derselben Linie wie das bibl. hebräische בשם, namentlich in שלח בשם, כתב, אמר = mit Nennung des Namens, unter Berufung auf, wie später etwa Mechilta zu 14, 20 אמר לו בשם המלך, אמר לו בשם הקב"ה (wo übrigens die Sprache des Gleichnisses אמר לו בשם המלך . . . הראהו את טבעת המ' nach 1 K. 21, 8; Est. 3, 12; 8, 8 gebildet ist). Auch die dritte Stelle: sie werden Opfer darbringen בשמך beruht auf diesem Gebrauch von בשם, aber sie nähert sich doch schon dem Sinne: in

deiner Vertretung, oder wenigstens: zu deinen Gunsten. 2. בשם mit folgendem Genetiv einer Sache oder Person: D 13 בשם ארקא זך, E 9 בשם ביתא זך, F 8 בשם נכסיא, 10 בשם מומאה, H 12 נכסין [בשם]. Hier bedeutet בשם immer: in bezug auf und ist synonym mit על דבר B 6 על דברה, 8 על דבר ארקא זך, 16 על דבר ארעא זך, K 9, 11 על דבר פטווירי, oder bloßem על: B 6 על ארקא זילי, 12 על ארקא זי, 14 על ארקא זך, D 16, 23 על ארקא זך, F 3 . . . על דינא זי. — Die nächste Parallele hierzu ist ψ 79, 9 על דבר כבוד שמך parall.: למען שמך, vgl. ferner bei mir S. 16 למען שם = למען. Ferner könnte man jetzt darnach die bibl. Phrasen נדגל בשם, הלך, רוץ, vielleicht auch noch התפאר, התהלל, גיל, רנן, und am Ende sogar בא בשם (ψ 118, 26) erklären. Lidzbarski hat Recht, wenn er diesen Gebrauch von בשם »abgeschliffen« nennt, und zwar scheint die Bedeutungsverwandtschaft von דבר und שם dazu übergeführt zu haben, aber ich kann ihm nicht darin beistimmen, daß dieser Gebrauch von בשם für die »hellen.-aramäische« Formel ἐν τῷ ὀνόματι von Bedeutung sei. Kein einziges septuagintales oder neutestamentliches ἐν τῷ ὀνόματι ist damit zu vergleichen, wofern es nicht schon das betr. originale hebr. בשם ist. Wohl aber kann es auf neuhebr. משום eingewirkt haben. Solche Einwirkungen des älteren Aramäisch werden sicherlich um so zahlreicher zu Tage treten, je mehr Texte wir noch von ihm erhalten. Erst dann wird dieser entscheidende Faktor für die Bildung des neuhebräischen Idioms und somit mittelbar auch für das N. T. zur vollen Geltung kommen.

Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes.

Von **V. Aptowitzer.**

(Schluß).

Die Wiedergabe der Bestimmungen über den Verkauf von Lebensmitteln ist unklar und ungenau. Kohler schreibt: »An notwendigen Lebensmitteln soll man nicht verdienen, sie sollen nicht überwertet werden«[1]).

In dieser Formulierung ist der letzte Satz ganz überflüssig; wo es heißt n i c h t s verdienen, braucht nicht Ü b e r t e u e r u n g verboten zu werden. Es wäre aber auch ein Unrecht, vom Kaufmann zu verlangen, daß er seine Ware zum Kostenpreise verkaufe. Die talmudischen Bestimmungen über den Lebensmittelverkauf lauten aber folgendermaßen:

1. Mit notwendigen Lebensmitteln darf kein Zwischenhandel getrieben werden[2]).

2. Bei sonstigen Lebensmitteln darf der Verdienst nicht größer sein als ein Sechstel[3]).

Aus letzterer Bestimmung und anderen ähnlichen hätte

---

[1]) S. 16, Spalte 2.

[2]) B. Bathra 91 a: אין משתכרין בארץ ישראל בדברים שיש בהן חיי נפש. Daß משתכרין Zwischenhandel treiben bedeutet, ergibt sich aus der bald darauf angeführten Baraitha: אין משתכרין פ ע מ י ם בביצים, die von Rab und Samuel dahin erklärt wird, daß Eier nicht zum doppelten Preis oder nicht von einem Zwischenhändler zum zweiten verkauft werden dürfen: רב ושמואל, חד אמר על חד תרי, וחד אמר תגר לתגרא.

[3]) B. Bathra 90 a: והמשתכר אל ישתכר יותר משתות.

hervorgehoben werden müssen, daß das talmudische Recht amtliche Warentaxierungen kennt, und dabei erwähnt werden, daß es in Palästina und Babylonien Behörden gegeben hat, welche die Einhaltung der Preise und die Unverfälschtheit der Lebensmittel zu überwachen hatten[1]).

Über die Bürgschaft schreibt Kohler:

»Die Bürgschaft ist noch regelmäßig eine Bürgschaft für das Erscheinen des Schuldners: man behandelt sie ursprünglich nur dann als Zahlungsbürgschaft, wenn dies besonders ausgemacht wurde, B. Bathra S. 1401.«

Dies ist aber nicht so sehr sicher, wie es nach Kohler den Anschein hat. In der Mischnah B. Bathra 173a heißt es: »Wer gegen Bürgschaft borgt, darf nicht den Bürgen zur Zahlung anhalten«[2]). Das wird in der Gemara von einigen wörtlich gefaßt und damit begründet, weil der Bürge nur für das Erscheinen des Schuldners bürgt. Diese Erklärung wird zurückgewiesen und die Mischnah dahin verstanden, daß der Bürge nicht zuerst in Anspruch genommen werden kann, was auch in einer Baraitha ausdrücklich gesagt wird[3]).

Diese Auffassung der Mischnah wird B. Bathra 174a als die gangbare bezeichnet[4]). Und nicht nur die babylonischen Amoräer haben diese Mischnahsatzung so verstanden, sondern auch R. Jochanan, in dessen Namen sein Schüler R. Abbahu die Mischnah auf den Fall bezieht, wo der

---

[1]) Vgl. Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht, S. 19 f. (Sitzungsber. d. kais. Akademie, Wien 1907, Hölder.)

[2]) המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב, ואם אמר לו על מנת שאפרע יפרע מן הערב.

[3]) אלא אמר רב נחמן מאי לא יפרע מן הערב לא יפרע מן הערב תחלה, תניא נמי הכי המלוה את חבירו על ידי ערב לא יתבע ערב תחלה, ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה יתבע ערב תחילה.

[4]) ותנן המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב, וקיימא לן לא יתבע ערב תחילה.

Schuldner zahlungsfähig ist[1]), im entgegengesetzten Falle aber wird der Bürge auch ohne besondere Ausmachung zur Zahlung herangezogen. Für diese strengere Auffassung der Bürgschaft spricht auch die Tatsache, daß in einem andern Punkte der Bürge sogar strenger behandelt wird, als der Schuldner. Die eigenmächtige Pfändung nämlich ist nach der Baraitha Baba Mezia 115a nur beim Schuldner, nicht aber beim Bürgen verboten. Das wird an Prov. VI, 1—5 angelehnt, wo in der Tat die Bürgschaft als eine sehr lästige Verpflichtung erscheint, und an Prov. 27,13, wo es heißt: nimm sein Gewand, da er für einen Fremden gebürgt, und für eine Fremde pfände ihn[2]).

In dem Kapitel »Okkupation« ist folgendes zu berichtigen:

»Die ins Freie gefallenen Früchte sind für jedermann erlaubt, es wird angenommen, daß der Eigentümer sich ihrer begeben habe (da Kriechtiere, die als unrein gelten, daran kommen können) B. Mezia S. 533«[3]).

In der angeführten Stelle, 22b, wird gesagt, daß der Eigentümer der herabgefallenen Früchte deshalb auf sie

---

[1]) Jeruschalmi z. St. (17b, 6): ר' אבהו בשם ר' יוחנן בשיש נכסים ללוה, אבל אין נכסים ללוה יפרע מן הערב. ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה יפרע מן הערב ואפילו יש נכסים ללוה. Im Babli freilich wird im Namen R. Jochanans das Gegenteil tradiert: אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן לא שנו אלא שאין נכסים ללוה, אבל יש נכסים ללוה לא יפרע מן הערב. Die Schwierigkeit, diesen Ausspruch mit der Mischnah in Einklang zu bringen, ist den Amoräern nicht entgangen. Es ist aber schwer zu entscheiden, ob nicht der Jeruschalmi es vorzieht, den Ausspruch R. Jochanans nach der Mischnah zu emendieren, anstatt die Mischnah nach jenem, wie der Babli es tut; es ist daher nicht sicher, wie der Ausspruch R. Jochanans ursprünglich gelautet hat. Das Schwierigere ist nicht immer das Unwahrscheinlichere.

[2]) תנו רבנן לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו (Deut. XXIV, 10) לביתו אי אתה נכנס, אבל אתה נכנס לביתו של ערב, וכן הוא אומר . . .

[3]) S. 23.

verzichtet, weil Kriechtiere sie verzehren können[1]). Die Unreinheit der Kriechtiere kommt nicht in Betracht.

Die Begründung ist aber für die Satzung selbst nicht gleichgiltig. Wenn die Verzichtleistung wegen der Unreinheit der Tiere erfolgt, so ist kein Unterschied zwischen Früchten und Früchten, wie in der Tat Kohler angibt. Geschieht aber der Verzicht aus dem Grunde, weil Kriechtiere die herabgefallenen Früchte verzehren, so ist der Verzicht des Eigentümers nur bei solchen Früchten vorauszusetzen, die von Tieren gegessen werden. Daher ist auch in der fraglichen Talmudstelle nicht von Früchten im allgemeinen die Rede, sondern von Datteln, die, wie die Kommentatoren erklären, wegen ihrer Süssigkeit gern von Kriechtieren gegessen werden.

Es galt hier die Unrichtigkeit des von Kohler angegebenen Grundes aus der Stelle selbst nachzuweisen, sonst hätte genügt, daran zu erinnern, daß nach Lev. XI, 24—40, Ahiloth I, 6 lebende Tiere nicht verunreinigen.

Im Kapitel »Retraktrecht« ist folgendes unklar:

»Auf Schenkungen bezieht sich das Retraktrecht nicht, . . . auch nicht auf Verpfändung«[2]).

Vom Retraktrecht auf Verpfändung ist im Talmud nirgends die Rede, weder in bejahendem noch in verneinendem Sinne. Da als Quelle dafür Baba Mezia 108b (873) angegeben wird, so kann nur der Satz gemeint sein: bei Pfand gibt es kein Retraktrecht. Wie aber dieser Satz zu verstehen ist, geht aus seiner Begründung unzweideutig hervor, daß nämlich bei Veräußerung verpfändeter Grundstücke seitens des Pfandschuldners die Grenznach-

---

[1]) . . . הני תמרי דזיקא היכי אכלינן להו אמר ליה כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו מעיקרא יאושי מיאש מנייהו.

[2]) S. 27.

barn kein Retraktrecht gegenüber dem Pfandgläubiger haben[1]), oder wie Kohler selbst unmittelbar vorher den Satz wiedergibt, daß gemeint ist »der Retrakt des Pfandgläubigers gegenüber der Veräußerung des Pfandschuldners«. Woher hat nun Kohler seine Angabe, daß auf Verpfändung das Retraktrecht keine Anwendung findet, und was soll dies bedeuten?

In dem rezipierten talmudischen Strafrecht gilt bekanntlich der Grundsatz: es gibt keinen Boten für unerlaubte Handlungen (אין שליח לדבר עבירה[2]), d. h. der Anstifter einer unerlaubten Handlung ist gerichtlich nicht strafbar. Ich sage: im rezipierten talmudischen Strafrecht, denn es gibt eine Ansicht, daß die Stellvertretung sich auch auf solche Fälle erstreckt. Der Vertreter dieser Ansicht ist kein Geringerer als Schammai, der im Namen »Haggais des Propheten« tradiert: »wer durch einen Boten einen Mord ausführen läßt, verfällt der Todesstrafe, wie es II Sam. XII. 9 inbezug auf Uriah heißt: »und ihn hast du mit dem Schwert erschlagen[3]) . . .«

Aus dieser Tradition die — wenn auch »Haggai der Prophet« nicht identisch ist mit dem Propheten Haggai — jedenfalls sehr alt ist, ist zu erkennen, daß der Grundsatz: es gibt keinen Boten für unerlaubte Handlungen, einer späteren Periode der Rechtsentwicklung angehört oder seine allgemeinere Geltung verdankt. Man kann daher Kohler nicht zustimmen, wenn er in dem Kapitel »Teilnahme« sagt:

»Der Anstifter wird dem Täter gleichgestellt . . . Dagegen wird die Haftung des indirekten Täters noch nichtfolgerichtig erkannt«[4]).

---

[1]) משכנתא לית בה משום דינא דבר מיצרא דאמר רב אשי אמרו לי סבי דמתא מחסיא מאי משכנתא דשכונה גביה.

[2]) Baba Kamma 56 a, Sanhedr. 29 a u. a.

[3]) Kidduschin 43 a: האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור, שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנאמר אותו הרגת בחרב בני עמון.

[4]) S. 34.

Ungenau ist in diesem Zusammenhang die Angabe, daß nach obigem Grundsatz:

»weltlich straflos ist, wer durch einen Unzurechnungsfähigen einen Feuerschaden anrichtet«.

Die Ablehnung der Haftung des indirekten Täters wird im Talmud damit begründet, weil dem Beauftragten das göttliche Gebot mehr gelten muß, als der Befehl eines Menschen[1]). Daraus folgt im allgemeinen, daß, wenn der Beauftragte ein Unzurechnungsfähiger ist, die Haftung den Auftraggeber treffen muß. Daher wird auch die Mischnah B. Kamma 59b, auf welche Kohlers Angabe zurückgeht, in der Gemara auf den Fall bezogen, wo bei der Auftragserteilung die Entstehung des Schadens nicht sicher war, und dieser erst durch unbeauftragtes Hinzutun des Unzurechnungsfähigen entstanden ist. Ist aber der Auftrag unter solchen Umständen erteilt worden, welche die Initiative des Boten entbehrlich machen, so ist der Auftraggeber auch weltlich strafbar[2]).

In der Mischnah Sanhedrin 81b heißt es inbezug auf den Nichtahroniden, der den Tempeldienst verrichtet: »R. Akiba sagt: seine Strafe ist die Erdrosselung, die Weisen sagen: durch den Himmel«[3]). Das heißt, er ist zwar todesschuldig, aber das weltliche Gericht vollzieht nicht an ihm die Todesstrafe. Das bedeutet immer der Satz: Tod durch den Himmel. Es ist

---

[1]) דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין. Kidduschin 42 a, B. Kamma 56 a, Sanhedr. 29a u. a.

[2]) אמר ריש לקיש משמיה דחזקיה לא שנו אלא שמסר לו גחלת וליבה, אבל מסר לו שלהבת חייב, מאי טעמא מעשיו קא גרמו לו. ורי יוחנן אומר אפילו מסר לו שלהבת פטור, מאי טעמא צבתא דחרש גרמה לו, ולא מיחייב עד שימסור לו גווזא סלתא ושרגא, דההוא ודאי מעשיו דידיה גרמו. Die Meinungsverschiedenheit betrifft also bloß die Frage, welche Umstände den Schaden sicher machen; daß aber, wenn dies der Fall ist, der Auftraggeber haftbar ist, wird von allen vorausgesetzt.

[3]) זר ששמש במקדש, רבי עקיבא אומר בחנק, וחכמים אומרים בידי שמים.

daher unrichtig, wenn Kohler diese Mischnah folgendermaßen wiedergibt:

»wenn ein Laie den Tempeldienst verrichtet, wird er erdrosselt, falls er nicht zuvor durch himmlische Fügung getötet wurde«[1].

Daß in den Fällen, wo als Strafe »Tod durch den Himmel« statuiert wird, die weltliche Gerichtsbarkeit ausgeschlossen ist, wird auch in der Erörterung Sanhedr. 82b, die sich auf eine Satzung derselben Mischnah bezieht, als selbstverständlich vorausgesetzt[2].

Zu der Mischnahsatzung Sanhedr. 73a (311): denjenigen, der im Begriffe ist, ein Verbrechen gegen einen andern zu begehen, darf jedermann töten, um den Bedrohten zu retten, bemerkt Kohler: »Man hat auch, entsprechend dem Gedanken der Mehr- und Minderwertigkeit des geretteten Gutes, eine gewisse Stufenleiter angesetzt: der Mann geht dem Weibe vor, der Gelehrte dem König, der König dem Hohepriester, dieser einem Propheten usw«[3].

Als Quelle wird Horajoth 13a (1111) angegeben. Gemeint ist offenbar der Satz der Mischnah: der Mann geht dem Weibe vor להחיותו, worunter Kohler L e b e n s r e t t u n g versteht. Aber schon die Zusammenstellung mit »Wiedergabe des Verlorenen« verbietet להחיותו auf eine lebensgefährliche Situation zu beziehen. להחיותו bedeutet:

---

[1]) S. 34.

[2]) Die Mischnahsatzung lautet: »Wenn ein Priester im Zustande der Unreinheit den Tempeldienst verrichtet, so wird er nicht vor das Gericht gebracht, sondern die Priesterjünglinge führen ihn aus den Tempel heraus und zerschmettern seinen Schädel mit Holzscheiten.« Die Gemara wirft nun die Frage auf, ob ein solcher Priester »schuldig ist Tod durch den Himmel«. Diese Frage wird auf Grund der Mischnahsatzung beantwortet: w ä r e e r s c h u l d i g d u r c h d e n H i m m e l, s o m ü ß t e m a n i h n l a u f e n l a s s e n, b i s e r d u r c h d e n H i m m e l g e t ö t e t w i r d: דאי סלקא דעתך מחייב בידי שמים ליישבקיה דליקטל בידי שמים.

[3]) S. 34.

dem Bedürftigen den notwendigen Lebensunterhalt geben, wie in Baba Mezia 88b mit Beziehung auf Lev. XXV, 36[1]), wofür in der Mischnah Nedarim 65b in demselben Satz לפרנסו, aushalten steht. Daß aber להחיותו in unserer Mischnah auch nichts anderes als: aushalten, ernähren bedeutet, ist in Jeruschalmi z. St. (48a unten) zu lesen[2]).

Kohlers Angabe trifft aber — wenigstens was das Verbrechen des Mordes betrifft — auch sachlich nicht zu, in Rücksicht auf folgende Satzung: »Bei einer Schwergeburt, wo das Leben der Mutter in Gefahr ist, darf man das Kind stückweise ziehen, um das Leben der Mutter zu retten. Ist aber der größere Teil des Kindes oder bloß sein Kopf herausgekommen, so darf man ihn nicht »berühren«, weil man nicht ein Leben zugunsten eines anderen »verdrängen« darf[3]). Wo es sich also um Tod und Leben handelt, gibt es keine Mehr- oder Minderwertigkeit, da ist »das Blut des einen nicht röter als das des andern«. Ja noch mehr, der Grundsatz: man darf nicht ein Leben zugunsten eines anderen verdrängen, gilt auch dort, wo durch Preisgebung des einen eine Mehrheit gerettet werden kann: Wenn eine Gesellschaft vor die Alternative gestellt wird, entweder einen aus ihrer Mitte zur Tötung auszuliefern oder insgesamt umzukommen, so solle sie insgesamt umkommen und keinen ausliefern[4]).

---

[1]) מה לאדם שכן אתה מצווה להחיותו . . . (mehrere mal).

[2]) האיש קודם לאשה להחיות. עד כדון בשהיה זה להחיות וזה (זו l.) להחיות, זה לכסות וזה לכסות, הרי שהיה זה להחיות וזה לכסות? נשמעיניה מן הדא . . . אבל אם היה זה להחיות וזה לכסות אותו שלהחיות קודם.

[3]) Ahiloth VII, 6: האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו איברין איברין מפני שחייה קודמין לחיין, יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. Sanhedr. 72b, wo der Nachsatz zitiert ist, steht יצא ראשו.

[4]) Tosefta Therumoth VII, 20: סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו נהרוג את כולם, יהרגו כולם

Bezüglich des falschen Depositen- und Zeugeneides ist oben (S. 41 f.) nachgewiesen worden, daß wenigstens nach der rezipierten Ansicht in den Fällen, wo es heißt: der Depositar oder die Zeugen sind nicht schuldig, bloß gemeint ist, daß die besonderen Folgen des Depositen- und Zeugeneides ausbleiben, nicht aber daß sie gänzlich straflos ausgehen. Es ist daher nicht zutreffend, aus der Mischnah Schebuoth 31b, wo vom Zeugeneid die Rede ist, abzuleiten:

»Wenn jemand fünfmal vor Gericht etwas abschwört, so ist er nur einmal schuldig«[1]).

Auch hier bezieht sich das »einmal schuldig« der Mischnah bloß auf das zur Sühnung des falschen Zeugeneides vorgeschriebene Opfer, nicht aber auch auf die Geißelstrafe für den falschen Schwur, die bei dessen mehrmaliger Wiederholung auch mehrmals vollzogen wird.

Die mehrfache Geißelstrafe wird aber auch genau so wie die einfache, d. h. je 39 Hiebe für jede Übertretung und auf einmal vollzogen[2]). Freilich wird zuerst untersucht, ob der zu Bestrafende so viel aushalten kann. Kann er es nicht, so wird jedes durch 3 teilbare Plus über 39 als volle Strafe gerechnet, bei zwei Übertretungen z. B. wird die doppelte Geißelstrafe abgebüßt durch 42, 45, 48 . . . bei drei durch 81, 84, 87 . . . Hiebe usw. Dasselbe gilt auch von der einfachen Geißelstrafe, die bis auf drei Hiebe reduziert werden kann. Kann aber der mehrfach zu Geißelnde nicht mehr als 39, 40, 41 Hiebe aushalten, so wird

ולא ימסרו נפש אחת מישראל. Nur wenn eine bestimmte Person bezeichnet wird, ist es gestattet, sie auszuliefern. Und selbst dies wurde in einem praktischen Falle gemißbilligt, wie aus der Erzählung in Jerusch. Therumoth VIII, 10 (46b, 50) zu sehen; denn gegen den Hinweis auf II, Sam. XX, 21—22 wird mit Recht eingewendet, daß Scheba ben Bichri als Empörer todesschuldig war.

[1]) S. 40.

[2]) עבר עבירה שיש בה שני לאוין אמדוהו אומד אחד לוקה ופטור ואם לאו לוקה ומתרפא וחוזר ולוקה lautet die Mischnah Makkoth 22 b.

die Strafe mit Unterbrechungen vollführt[1]). Darnach ist Kohlers Angabe im Kapitel »Strafhäufung« zu berichtigen:

»Bei der Geißelung aber findet eine Verschärfung statt: bis zu 41 oder 42 Hieben oder mehr und dann mit Unterbrechung, Makkoth S. 600«[2]).

Daß die durch 3 nicht teilbare Zahl 41 bei der Geißelstrafe nicht möglich ist, ist schon aus der Mischnah Makkoth 22 a zu sehen[3]).

Das Kapitel »Strafverschärfung« lautet:

»Vom Rückfall findet sich folgendes: wenn jemand zweimal Geißelstrafe erlitten hat, so soll er das dritte Mal in den Kerker kommen und mit Gerste gefüttert werden, bis ihm der Leib platzt, Syn. S. 340. Man hat dies als gesteigerte Todesstrafe aufgefaßt; es ist aber wohl, wie schon Gronemann, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissensch. XIII, S. 430, ausgeführt hat, einfach als lebenslängliche Kerkerstrafe aufzufassen, als wollte es heißen: er sei im Gefängnis unterzubringen und mit geringer Kost zu erhalten bis zu seinem Tode«[4]).

Diese Auffassung mag wohl für die Mischnah 81 b schmeichelhafter sein, richtig ist aber nur die wörtliche Fassung derselben. Schon ältere Amoräer setzen als bekannt voraus, daß die »Fütterung mit Gerste«

[1]) In der Gemara Makkoth a. a. O. wird ein Widerspruch gefunden zwischen der angeführten Mischnah und einer Baraitha, in der es heißt: für zwei Geißelungen genügt nicht eine einmalige Untersuchung אין אומדין אומד אחד לשני לאוין, d. h. also, daß die doppelte Geißelstrafe nicht auf einmal vollzogen wird und dieser Widerspruch so gelöst, daß die Mischnah auf den Fall zu beziehen ist, wo eine volle Geißelstrafe + drei vollzogen werden kann, die Baraitha hingegen von solchen Fällen handelt, wo die Schätzung auf einundvierzig lautet, der zweiten Geißelung also eine nicht durch drei teilbare Zahl der Hiebe entspricht. In solchen Fällen tritt Unterbrechung ein: הא דאמדוהו לארבעים וחדא, הא דאמדוהו לארבעים ותרתי.

[2]) S. 40.

[3]) אין אומדין אותו אלא במכות רוויות להשתלש.

[4]) S. 41.

den Zweck hatte, den Tod herbeizuführen, weshalb sie gezwungen sind, die Mischnah auf solche Übertretungen zu beziehen, auf welche die K a r e t h strafe gesetzt ist[1]). Die Auffassung der Amoräer ist hier umso maßgebender, als sie nicht das Ergebnis einer Diskussion ist, sondern traditionellen Charakter hat. Ihre Auffassung ist aber aus der Mischnah selbst notwendig als die einzig mögliche zu erkennen. Die Mischnah lautet:

»Wer wiederholt die Geißelstrafe erlitten hat, wird in einen Kerker gesperrt, u n d m a n g i b t i h m G e r s t e z u e s s e n, b i s s e i n L e i b p l a t z t. Wer einen Menschen getötet hat, aber nicht durch Zeugen überführt werden kann, wird in einen Kerker gesperrt, und man gibt ihm zu e s s e n k a r g e s B r o t u n d s p ä r l i c h e s W a s s e r«[2]).

Die Verschiedenheit der Ausdrucksweise in den gesperrten Sätzen ist schon der Gemara aufgefallen, und die Erklärung R. Schescheth's, daß beide Sätze sich ergänzen und auf beide Fälle beziehen: zuerst Brot und Wasser, dann Gerste, ist ungemein schwierig. Es bleibt unerklärlich, warum die Mischnah nicht beide Fälle vereinigt; wenigstens hätte der zweite Fall, bei dem der e r s t e Teil der Strafe angegeben wird, z u e r s t stehen müssen. Es bleibt daher nicht anders übrig, als in den beiden Fällen der Mischnah

---

[1]) משום דלקה ושנה בית דין כונסין אותו לכיפה? אמר ר' ירמיה אמר ר' שמעון בן לקיש הכא במלקיות של כריתות עסקינן דגברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטליה וכיון דקא מוותר לה נפשיה מקרבינן ליה לקטליה עילויה. Daß in der Mischnah die Herbeiführung des Todes gemeint ist, wird auch Sanhedr. 82 b, in einem anderen Zusammenhange, als bekannt vorausgesetzt, indem gefragt wird: רחמנא פטריה ואנן קטלינן ליה? Die Antwort ist die Erklärung R. Jirmejahs im Namen des R. Simon ben Lakisch.

[2]) מי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורין עד שכריסו מתבקעת, ההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ. Im Babli sind die beiden Fälle der Mischnah durch die Gemara getrennt.

zwei verschiedene Strafen anzunehmen; im zweiten Falle bloß lebenslänglicher Kerker bei schmaler Kost, im ersten Falle aber »die Fütterung mit Gerste« als eine Art Todesstrafe[1]); diese aber wegen des Rückfalls, wie R. Simon ben Lakisch erklärt. Man muß daher auch mit ihm diese Satzung der Mischnah auf Uebertretungen beziehen, die mit Kareth bestraft werden, wobei der Uebertreter also ohnehin ein toter Mann ist[2]). Bei dem nicht vorschriftsmäßig überführten Mörder darf die Kerkerstrafe deshalb nicht eine Todestrafe werden, weil über ihn das weltliche Gericht die Todesstrafe zu verhängen hat. Wäre es nun gestattet, in nicht ganz sicheren Fällen den Mörder auf irgend eine Weise aus der Welt zu schaffen, so würde dies zu einer verhängnisvollen Lässigkeit beim Zeugenverhör und im sonstigen Prozeßverfahren führen. Daher heißt es auch bei der Kerkerstrafe in Fällen wiederholter nicht gesetzmäßiger Warnung bloß: man bringt ihn in den Kerker[3]), weil auch dort bloß Freiheits- und nicht Todesstrafe gemeint ist.

Daß aber diese Auffassung des zweiten Falles unserer Mischnah und der Baraitha, die im Gegensatz zu der von den Kommentatoren und Dezisoren akzeptierten Erklärung R. Schescheth's steht, mindestens berechtigt ist,

[1]) Man wende nicht ein, daß in der Baraitha auch für den Fall des wiederholten Erleidens der Geißelstrafe die Bestimmung von der »Fütterung mit Gerste« fehlt. Die Baraitha ist in der Gemara bloß gekürzt, in der Tosefta, XII, 8, lautet die Baraitha genau so wie die Mischnah: כונסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורים עד שכריסו נבקעת.

[2]) Zu vergleichen ist dazu die Bestimmung einer Baraitha Sanhedr. 85 a: wer einen Verurteilten, der zur Richtstätte geführt wird, schlägt oder ihm flucht, ist straflos, außer, wenn er der Sohn des Verurteilten ist. היוצא ליהרג ובא בנו והכהו וקללו חייב, בא אחר והכהו וקללו פטור. Der Verurteilte, wird erklärt, ist ein גברא קטילא.

[3]) Baraitha Sanhedr. 82 b: התרו בו ושתק, התרו בו והרכין ראשו פעם ראשונה ושניה מתרין בו שלישית כונסין אותו לכיפה, אבא שאול אומר אף בשלישית מתרין בו ברביעית כונסין אותו לכיפה; Toseftha Sanhedr. XII, 7: כונסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ.

ergibt sich aus folgendem. In der Mischnah Sanhedr. 79 b heißt es: »Wenn ein Mörder sich unter »andere« gemengt (und nicht mehr erkannt wird), so sind alle frei; R. Jehuda sagt, man bringt sie in den Kerker»[1]). Die Mischnah wird im Babli und Jeruschalmi verschiedenartig erklärt. Nach R. Jochanan aber ist unter »anderen« U n s c h u l d i g e zu verstehen[2]). Daß nun R. Johanan כונסין אותן לכיפה unmöglich als Todesstrafe verstanden haben könne, ist sonnenklar[3]).

Der Begriff der S t r a f v e r j ä h r u n g, der Gedanke, daß eine nicht rechtzeitig geahndete strafbare Handlung nach Ablauf einer bestimmten Zeit von rechtswegen nicht mehr geahndet werden könne, ist dem biblisch-talmudischen Recht gänzlich unbekannt. Und wenn in der Mischnah Sanhedr. 71 b inbezug auf den widerspenstigen Sohn gesagt wird: wenn er vor der Verurteilung entflieht und erst zurückkommt, nachdem ihm der Bart gewachsen ist, ist er straflos, so hat dies seinen Grund darin, daß der widerspenstige Sohn in dem Alter, in welchem der Bart zu wachsen beginnt, ü b e r h a u p t nicht mehr g e r i c h t e t werden darf[4]). Dies hat doch mit Verjährung nichts zu tun. Es ist daher verfehlt, wenn Kohler schreibt:

»Von Strafverjährung gilt folgendes: Wer als mißratener Sohn abgeurteilt werden soll und vor der Verurteilung entflohen ist, soll dann straflos bleiben, wenn er zurückgekehrt ist, nachdem ihm der Bart gewachsen ist; anders

---

[1]) רוצח שנתערב באחרים כולן פטורין, ר' יהודה אומר כונסין אותן לכיפה.

[2]) Jeruschalmi Sanhedr. XI, 7 (27 b, 3): אמר ר' יוחנן ברוצח שנתערב בכ ש י ר י ן היא מתניתא.

[3]) Im Babli wird gefragt: »Wer ist unter »andere« zu verstehen?« U n s c h u l d i g e«? da wäre doch die Ansicht der Mehrheit etwas Selbstverständliches, und da würde ja R. Jehuda nicht sagen können, daß alle in den Kerker gebracht werden. מאן אחרים? אילימא אחרים כשרים פשיטא, ותו בהא לימא ר' יהודה כונסין אותם לכיפה?

[4]) Wie die Gemara ausdrücklich angibt: auch wenn er das Verbrechen j e t z t begeht, wird er nicht getötet דאילו עביד השתא לאו בר קטלא היא.

in dem Falle, wenn er erst nach der Aburteilung entflohen ist: also keine Verjährung nach erkannter Strafe, Sanh. S. 305[1]).

Kohlers Wiedergabe der talmudischen Bestimmungen über die Bestrafung des Falschschwörers ist schon oben an zwei Stellen berichtigt worden[2]), es muß aber noch einmal geschehen. Im Kapitel »Besonderes« schreibt Kohler:

»Das Falschschwören, also die Verletzung des Bekräftigungseides (assertorischen Eides) ist, sofern es kein eitler Eid ist, d. h. nicht auf etwas offenbar Falsches geht, regelmäßig straflos«[3]).

Das Prinzip, daß die Geißelstrafe nur bei solchen Übertretungen vollzogen wird, bei denen das Verbot durch eine Handlung verletzt wird, wird in einigen Fällen durchbrochen. Und als erster dieser Fälle wird gerade das Falschschwören genannt[4]), das, wiewohl Sprechen sonst nicht als Handlung gilt, dennoch mit Geißelung bestraft wird. Das ist tannaitische Satzung, und sie wird ausdrücklich auch auf den assertorischen Eid bezogen. Beispiel: wenn jemand schwört, gegessen zu haben, ohne daß er es getan[5]). Dabei bleibt es auch, denn die dagegen erhobenen Einwendungen werden entkräftet. Daher wird es in einer anderen Stelle als selbstverständlich (פשיטא) bezeichnet, daß für die Verletzung des Versprechens und assertorischen Eides Geißelung erfolgt[6]):

---

[1]) S. 41.

[2]) Oben S. 41 f., 193.

[3]) S. 46.

[4]) . . . אמר ר' יוחנן ר' יוסי אומר משום ר' יוסי הגלילי כל לא תעשה שבתורה לאו שיש בו מעשה לוקין עליו ושאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם.

[5]) תהא באכלתי ולא אכלתי.

[6]) . . . כשם שלוקה על שקר כך לוקה נמי על שוא. פשיטא האי לאו והאי לאו? . . . Das bezieht sich auf אכלתי ולא אכלתי, also auf die Verletzung des assertorischen Eides.

Dagegen wird die Geißelstrafe nicht vollzogen an den Zeugen, welche eines Alibi überführt werden (עדים זוממין). Nur in einigen wenigen Fällen, wo die Talion nicht angewendet wird, bekommen solche Zeugen Geißelhiebe[1]). Auch in Vermögensprozessen erleiden die überführten Zeugen bloß die talionmäßige Geldstrafe, nicht aber auch Geißelung, entgegen der vereinzelten Ansicht R. Meirs, der beides verlangt[2]). Es ist daher ungenau, was Kohler in demselben Kapitel schreibt:

»Falsche Zeugen ... bekommen Geißelhiebe, (Makkoth S. 519) ... In Vermögensprozessen haben sie, außer der Bestrafung, die benachteiligte Partei vollkommen zu entschädigen[3])« (Makkoth S. 521 f.).

In dem Abschnitt »Gericht« heißt es bei Kohler:

»In Geldsachen und niederen Strafsachen entscheiden drei Richter, Sanhedr. S. 3 und 88. Der Kläger kann aber auch eine Geldsache vor das Versammlungsgericht der 71 bringen, Sanhedr. S. 127 f.[4])«

Und dazu wird unter Hinweis auf Bloch, Zivilprozeßordnung, S. 9, angemerkt:

»Dies soll nach Maimonides' Zeugnis in Spanien häufig vorgekommen sein.«

Das große Synhedrion in Spanien, zur Zeit Maimonides', stimmt nicht mit der gangbaren Überlieferung. Maimonides, Sanhedrin VI, 9, sagt: auch in unserer Zeit, wo das große Beth-Din nicht existiert, kann der Kläger seine Sache vor ein renommiertes Gericht bringen; so geschieht es täglich in Spanien. So natürlich auch Bloch.

---

[1]) Makkoth 1 a, b, vgl. Raschi 1 b.

[2]) Mischnah Makkoth 4 a: מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז ונמצאו זוממין לוקין ומשלמין ... דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים כל המשלם אינו לוקה.

[3]) S. 47.

[4]) S. 47.

In demselben Abschnitt schreibt Kohler:

»Neben den Richtern gibt es einen oder mehrere Gerichtsschreiber, Sanhedr. S. 147; auch Gerichtsdiener: diese haben, obgleich Einzelzeugen, völlige Beweiskraft, Baba Kamma S. 419, 420«[1]).

In so allgemeiner Fassung ist der gesperrte Satz unrichtig. In der angeführten Stelle, 112b unten, handelt es sich bloß um die Aussage des Gerichtsdieners, daß der Beklagte der Vorladung des Beth-Din nicht folgen will. Auf Grund dieser Aussage wird über den Beklagten der Bann ausgesprochen. Aber nur ausgesprochen — wird ausdrücklich hinzugefügt — nicht aber auch das Banndekret geschrieben, weil dies schon eine Geldsache ist, da der Beklagte, bei Lösung des Bannes, die Schreibgebühren zahlen muß[2]).

Ungenau ist die Ausführung über die unrichtige Entscheidung:

»Eine unrichtige Entscheidung ist trotz der Unrichtigkeit giltig, nur ist der Richter ersatzpflichtig, Baba Kamma S. 373, 444; wer auf sie gestützt handelt, ist schuldlos, Horajoth S. 1051, vorausgesetzt, daß das Urteil sich nicht selbst widerspricht (wenn es z. B. etwas als Gesetzeslehre erklärt und dennoch davon abgeht), Horajoth S. 1061, 1078. Doch wird angenommen, daß ein Richter unter Umständen das (noch nicht vollzogene) Urteil widerrufen dürfe; auch wird ausgesprochen, daß, wer in der Lehre irrt nicht regreßpflichtig sei, Sanh. S. 134«[3]).

Die Stellen aus Baba Kamma und Sanhedr. einerseits und die aus Horajoth andererseits dürfen nicht zusammengestellt werden. Die letzteren handeln ausschließlich von

---

[1]) S. 48.

[2]) אמר רבינא האי שלוחא דרבנן מהימנינן ליה כבי תרי, והני מילי לשמתא, אבל לפתיחא לא, כיון דממונא קא מחסר ליה דקא בעי ליה למיתב ליה זוזי לספרא לא.

[3]) S. 48.

den Opfern, die für eine unwissentliche Übertretung eines Verbotes vorgeschrieben sind, gehören also nicht ins Rechtsgebiet. Auch haben die betreffenden Bestimmungen nur dann Geltung, wenn die ganze Gemeinde oder ihre meisten Mitglieder auf Grund einer unrichtigen Entscheidung des grossen Beth-Din ein Verbot übertreten. Das ist die rezipierte Ansicht der Mehrheit, während die Angaben Kohlers der vereinzelten Meinung R. Jehudas entsprechen[1]).

Es ist ferner in der Mischnah Horajoth 2b nicht von einem sich widersprechenden Urteil die Rede, und das Beispiel, welches Kohler dafür bringt, ist nicht eigentlich eine irrtümlich falsche Entscheidung, sondern vielmehr ein Urteil gegen besseres Wissen. Die Mischnah aber unterscheidet zwischen einer Entscheidung, welche das Verbot überhaupt negiert, und einer solchen, welche erklärt, daß das Verbot eine bestimmte Handlung nicht trifft. Beispiel: 1. Arbeiten am Sabbath ist nicht verboten, 2. eine bestimmte Arbeit ist am Sabbath nicht verboten[2]).

Die Stelle Sanhedr. 33a lautet nicht: wer in der Lehre irrt, ist nicht regresspflichtig, sondern: wer gegen eine Satzung der Mischnah entscheidet, kann das Urteil widerrufen[3]).

Im Kapitel «Eid» schreibt Kohler:

Der Thoraheid ist stets Reinigungseid und wird ähnlich wie im altdeutschen Recht dem Beklagten nach folgenden Gesichtspunkten gewährt: »er hat ihn dann zu

[1]) Horajoth 2 b: אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר' יהודה, אבל חכמים אומרים יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב.

[2]) הורו בית דין לעקור את כל הגוף אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה . . . הרי אלו פטורין, הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבים, כיצד . . . יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור . . . הרי אלו חייבין.

[3]) טעה בדבר משנה חוזר. Später wird auch gesagt, daß auch eine Entscheidung der Amoräer in dieser Beziehung der Mischnahsatzung gleich ist.

schwören, wenn auf ihm ein gewisser Verdacht ruht, den er beseitigen soll. Ein solcher Verdacht liegt nicht schon dann vor, wenn der Kläger ihn einer Schuld bezichtigt, sondern nur dann, wenn der Beklagte diese Schuld teilweise anerkennt oder eines Teiles der Schuld durch Zeugen überführt wird, Baba Mezia S. 463.«

»Darauf ist es auch zurückzuführen, daß der Käufer, welcher von dem vindizierenden Eigentümer den Kaufpreis begehrt, diesen zu beschwören hat, denn seine Erklärung ist teilweise als Zugeständnis teilweise als Leugnung der Klage zu betrachten, Baba Kamma, S. 430«[1]).

Diese Erklärung verstößt erstens gegen den Satz, daß der Thoraheid stets Reinigungseid ist. Denn nach diesem ist jeder Zahlung erwirkende Eid nicht der Thoraheid, folglich ist dies auch nicht der Eid des Käufers in der Mischnah B. Kamma 114 b. Dann aber ist dort die Tatsache des Kaufes ebenso wie das Eigentumsrecht des Vindizierenden sicher, es kann also nichts geleugnet und nichts zugestanden werden. Es heißt daher auch nicht, daß er den Kaufpreis, sondern dessen Höhe beschwört. Und überhaupt ist die Bestimmung, daß der Käufer von dem vindizierenden Eigentümer die Kaufsumme begehren kann, eine rabbinische »Einführung aus Rücksicht auf den Handelsverkehr«[2]), d. h., wie im Jeruschalmi z. St. erklärt wird, daß nicht die Eigentümer mit den Dieben ein Kompaniegeschäft machen[3]). Von dem Thoraheid bei Anerkennung eines Teiles der Schuld kann also in der Mischnah Baba Kamma 114 b nicht die Rede sein.

Ebensowenig kann von diesem Eid die Rede sein in der Mischnah Schebuoth 41 b, aus welcher Kohler folgendes anführt:

---

[1]) S. 49.

[2]) תקנת השוק, B. Kamma 115 a.

[3]) Jerusch. 7 a, 3: שלא יהו בעלי בתים נטפלין לגנבין.

[4]) S. 50.

»Der Anerkenntnis eines Teiles stand es gleich, wenn der Schuldner vor Zeugen sich außergerichtlich so widerspruchsvoll über die Forderung geäußert hatte, daß gegen ihn ein genügender Verdacht vorlag, Schebuoth S. 748.«

Auferlegen eines Schwurs auf Grund von Zeugenaussagen ist unmöglich. Entweder wird durch sie die Schuld des Beklagten wahrscheinlich: dann muß er zahlen, oder es kann der Beklagte seine vor Zeugen gemachten Äußerungen mit seiner Schuldlosigkeit in Einklang bringen: dann muß er weder zahlen noch schwören, wie beim bloßen Verdacht des Klägers. Das steht in der von Kohler angeführten Mischnah[1]).

In bezug auf den Rabbineneid (Verdachtseid) bringt Kohler aus Blumenstein, die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmudischem Rechte, S. 26, Folgendes:

»Dabei galt es als Regel, daß, wer zum Ergänzungseid der Mischnah befugt war, auf diese Befugnis verzichten und den Rabbineneid zuschieben konnte«[2]).

Hier fehlt die Bemerkung, daß von dieser Zuschiebung im Talmud nichts vorkommt. Sie wird ja auch von Maimonides, טוען ונטען, I, 4, als Entscheidung seiner Lehrer angeführt[3]).

In dem Kapitel »Zeugnis« schreibt Kohler:

»Die Zeugenpflicht ist eine religiöse (nicht weltliche); selbst der Hohepriester ist nicht von ihr frei, auch nicht der König, Scheb. S. 711, was allerdings bestritten ist, Sanhedr. S. 64«[4]).

Dagegen wird auf der letzten Seite des Buches gesagt:

---

[1]) 38 b: מנה לי בידך, אמר לו הן, למחר אמר לו תנידו לי, נתתיו לך, פטור, אין לך בידי חייב. Daß es sich um Zahlen oder Nichtzahlen handelt und nicht um Schwören, ist aus der Erörterung 41 a ff. zu sehen.

[2]) S. 52.

[3]) הורו רבותי.

[4]) S. 52.

»Der König kann nicht richten und nicht gerichtet werden, er kann nicht Zeuge sein«.

Das letztere ist richtig, freilich ohne die Anmerkung: was bestritten war. Der Satz, daß der König nicht Zeuge sein kann, kommt zweimal in der Mischnah vor, Sanhedr. 18a und Horajoth 8b, und es ist nirgends ein Widerspruch dagegen zu finden, denn der Hinweis auf Schebuoth 31a beruht auf einem Mißverständnis. Dort wird zu dem Satze der Mischnah 30a: »die Bestimmungen über den Zeugeneid treffen nur gesetzlich zulässige Zeugen«[1]) folgendes bemerkt: »wer wird (als nichtfähig) ausgeschlossen? R. Papa sagt: der König; R. Acha bar Jakob sagt: der Spieler. Wer den Spieler ausschließt, tut dies umsomehr in bezug auf den König; wer den König ausschließt, schließt den Spieler nicht aus, weil dieser biblisch zulässig ist und nur von den Rabbinen als unfähig erklärt wird«[2]). Hier steht also das Gegenteil von der Zulässigkeit des Königs zum Zeugnis.

In demselben Zusammenhange heißt es in bezug auf die Aufforderung zum Zeugnis:

»Sie darf nicht unter einer unzulässigen (heidnischen) Beschwörung geschehen, Schebuoth S. 729.«

Weder in Schebuoth 35a, noch auch in irgend einer andern Stelle ist ein Anhaltspunkt für diese Angabe zu finden. Nur Sanhedr. 60b, 63a ist allgemein davon die Rede, daß es verboten ist, bei dem Namen eines Götzen zu schwören.

Die erste Stelle, die in Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes zu berichtigen ist, betrifft, wie wir gesehen, seine Auffassung, daß in den Fällen, wo die Bedingungen des Zeugeneides nicht zutreffen, die falschschwö-

---

[1]) שבועת העדות . . . ואינה נוהגת אלא בראוין להעיד.

[2]) לאפוקי מאי? אמר רב פפא לאפוקי מלך, ורב אחא בר יעקב אמר לאפוקי משחק בקוביא. מאן דאמר משחק בקוביא כל שכן מלך, ומאן דאמר מלך אבל משחק בקוביא מדאורייתא מיחזי חזי ורבנן הוא דפסלוה.

renden Zeugen völlig straflos sind. Dieselbe irrige Auffassung wiederholt sich in bezug auf den Depositeneid in der letzten zu berichtigenden Stelle des Kohlerschen Buches:

»Ein freiwilliges Geständnis führt im Strafprozeß bei Geldstrafen zur Freisprechung . . . Daraus folgt, daß, wenn der Täter die Vergehung eidlich ableugnet, er wegen des Falscheides nicht (weltlich) strafbar ist, da infolgedessen nur der nämliche Erfolg eintritt, wie wenn er die Tat zugestanden hätte, der Eid daher bedeutungslos ist. Scheb. S. 738.«

Dies ist nach dem oben angeführten zu berichtigen.

Wie sehr nun auch zu bedauern ist, daß eine so wertvolle und bedeutende Arbeit wie Kohlers »Darstellung des talmudischen Rechtes« zu so vielen Einzelausstellungen Gelegenheit gibt, und daß Kohlers Versuch, »den Gedankengängen der Amoräer nachzugehen,« in mehreren Punkten nicht von dem gewünschten Erfolge begleitet war: so können wir dennoch unseren Aufsatz nicht anders schließen, als mit den schon eingangs zitierten Worten des Verfassers:

»Wenn mir dabei einzelne Mißverständnisse zur Last fallen, so haben diese keine Bedeutung gegenüber dem großen Ergebnis, ein so wichtiges Kulturrecht in das Bereich der heutigen rechtsvergleichenden Wissenschaft gezogen zu haben.«

Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna.

Von H. Rosenberg.

Dr. Karl Albrecht kommt in seiner Abhandlung: »Das Geschlecht der hebr. Hauptwörter« in der »Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft« Jahrgang 16, S. 120 zu folgendem Schluß: »Aus dieser Darstellung des Geschlechtes der hebräischen Nomina ergibt sich, daß im Hebräischen jedes Wort mit weiblicher Endung auch weiblich ist; nur ganz vereinzelte Ausnahmen finden sich usw. Dagegen steht bei einem Worte ohne weibliche Endung das männliche Geschlecht nicht von vorneherein fest, in jedem Falle bedarf es des Beweises durch ein Konstruktions-Beispiel oder durch Vergleichung der verwandten Sprachen oder durch einen Analogieschluß«.

Vorliegende Arbeit hat daher zur Aufgabe, gleich der oben erwähnten Abhandlung Albrechts, das Geschlecht der Nomina in der Mischna auf Grund ihrer Konstruktion festzustellen. Gleichzeitig konnte aber auch Albrechts Abhandlung beträchtlich ergänzt werden, indem ein Teil der bibl. hebr. Hauptwörter, deren Geschlecht aus dem alttest. Gebrauch nicht festzustellen war, mit Konstruktions-Beispielen aus der Mischna belegt werden konnte[1]).

[1]) Zur Bequemlichkeit derjenigen, die sich hauptsächlich mit dem Alten Test. befassen, sind alle diese Nomina in einem kurzen Auszug, der im zweiten Hefte der »Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft« 1905 abgedruckt ist, von mir besonders zusammengestellt worden, vgl. auch den Schluß dieser Abhandlung.

Was die bisherigen Lehr- und Wörterbücher betrifft, so ist folgendes zu bemerken: die eigentlichen Lehrbücher zur Mischna berühren unser Thema ganz und gar nicht. Die paar Angaben, die I. H. Weiss in seiner hebr. geschriebenen Abhandlung: »Mischpete Leschon ha-Mischna« (Wien 1867) p. 105—6 uns mitteilt, sind zum Teil unrichtig[1]). Ein europäisches Wörterbuch zur Mischna gibt es bis heute überhaupt noch nicht. Ihr Wortschatz ist jedoch in die Talmud-Wörterbücher mit aufgenommenworden. Von philologischer Exaktheit kann bei ihnen aber schon deshalb nicht die Rede sein, weil die allernotwendigsten Vorarbeiten zu diesem Riesen-Werke noch nicht geschaffen sind[2]).

In unsere Abhandlung sind alle Nomina ohne fem. Endung im Singular, die mit Konstruktions-Beispielen aus der Mischna belegt werden konnten, aufgenommen. Dagegen sind weggelassen alle Nomina mit fem. Endung im Sing., weil für diese die Regel: »alle Hauptwörter mit fem. Endung sind weiblich« fest steht.

Jedoch sind auch diese untersucht worden, und die ganz vereinzelten Ausnahmen sind mit aufgenommen. Ferner sind weggelassen alle Hauptwörter, die mit Konstruktions-Beispielen aus der Mischna nicht belegt werden konnten,

---

[1]) Vgl. z. B. die Artikel: בצים, נר, עכבר und תינוק weiter unten in unserer Abhandlung.

[2]) Vgl. z. B. die unrichtigen Angaben bei Levy und Jastrow zu folgenden Wörtern mit den Belegstellen in unserer Abhandlung: קֶלַע, צִפּוֹר, עֵז, סֶלַע, סַיִיף, סוּבִּין, נָוֶה, מַקֵּל, מָעוֹת, כֶּסְבָּר, חַדּוּת, זָנָב, דְּלַעַת, גֵּז, קַשְׁקֶשֶׁת, רֶגֶל, שׁוֹק, תִּלְתָּן. Ferner folgende Angaben bei Levy: חֲבִתִּין, חֲמוֹר, יָצִיעַ, כֹּבֶד, כַּד, כִּכָּר, מַגָּל, פַּעַם, רֵחַיִם. Ferner bei Jastrow: אֲדֹנֵי הַשָּׂדֶה, אֹזֶן, כָּנָף usw. Die Ungenauigkeit geht bei ihnen so weit, daß sich nicht selten aus ihren eigenen Zitaten das Gegenteil ihrer Angaben ergibt, z. B. für זָנָב Schwanz gibt Jastrow masc. an, gleich darauf weist er auf die Mischna Bechorot VI, 9 hin. Der Wortlaut ist aber dort: זנב גדי שהיא דומה לשל חזיר ושאין בָּהּ חליות וכו׳. Für כַּד Faß gibt Levy masc., ein paar Zeilen nachher wird die Mischna Baba kama III, 1 zitiert. Dort heißt es aber: המניח את הכד וכו׳ ובא אחר ונתקל בָּהּ ושברָה וכו׳.

und die, welche auf Grund ihres persönl. Geschlechtes bestimmt sind.

Dem Mangel eines kritischen Textes suchte ich durch gewissenhaftes Vergleichen der folgenden Texte einigermassen abzuhelfen. Ich zog herbei: 1. die Münchner Talmud-Handschrift Codex 95, 2. den Abdruck der Mischna-Handschrift in Cambridge, besorgt von Lowe 1883, 3. die Editio princeps der Mischna, Neapel 1492, 4. Mischna, Druckausgabe Venedig, 1606.

Ich zitiere die Belegstellen aus der Mischna, wie üblich, nach Perek und Mischna, und zwar nach der Editio princeps; da aber die Einteilungen der einzelnen Mischnajot innerhalb der Perakim sehr in Unordnung sind, so gebe ich nebenan in runden Klammern die Seiten- und Zeilenzahlen von Lowe's Mischna-Ausgabe, Cambridge 1883.

Überall, wo in unserer Abhandlung Albrecht zitiert ist, ist damit dessen Abhandlung: »Das Geschlecht der hebr. Nomina« in der »Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft« gemeint, und zwar beziehen sich die Zahlen 315—324 auf die Seiten im 15. Band, 44—121 auf die Seiten im 16. Band.

Ferner sind folgende Abkürzungen zu merken: M. = Münchner Codex 95, E. p. = Editio princeps, Lowe = Lowe's Mischna-Abdruck, Ven. = Venetianer Mischna-Ausgabe, »nb.« = nachbiblisch, bh. b. = bibl. hebr. belegt, bh. n. b. = bibl. hebr. nicht belegt.

אָב in der nachbibl. Bedeutung »Hauptklasse,« Baba kamma I, 1 (106 a, 5) masc. ארבעה אבות נזיקין, Sabbat VII, 2 (34 b, 5) אבות מלאכות ארבעים חסר אחת richtet sich das Zahlwort nach dem Nomen rectum, vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm., 27. Aufl. § 146 a.

אָב Name des fünften Monats im jüd. Kalender, nb. Taanit IV, 6 (64b, 29) masc. משנכנס אב. Ferner masc. Taanit IV, 5 (64b, 20) בחמשה באב בני פרעוש בן יהודה בשבעה בו וכו׳.

אֻבּוּב Flöte, nb. Menachot X, 6 (161 a, 12) masc. ואבוב

היה מנוקב. Ferner masc. Erachim II, 4 (173 b, 7) לא היה מכה וכו' אלא באבוב של קנה מפני שקולו ערב.

אֲבוּקָה Fackel, nb. Tamid I, 3 (188 a, 21) fem. שתי אבוקית, Middot I, 2 (188 a, 21) wird wohl nicht mit E. p. und Lowe אבוקות דולקין, sondern mit M. אבוקות דולקות zu lesen sein.

אֲבַטִּיחַ Melone, in bh. nur der Plural. אבטחים vorkommend, nicht belegt. Albr. 106. In der Mischna Terumot III, 1 (18 a, 24) masc. התורם קישות ונמצאת מרה אבטיח ונמצא סרוח; Maasrot I, 5 (25 b, 15) masc. האבטיח משישלק ואם אינו משלק וכו'; II, 6 (26 a, 17) masc. בשני אבטיחים.

אביק v. אבק.

אֶבֶן Stein, bh. b. fem., Albr. 108 ff. Ebenso auch bei Ben Sira 45, 11 und im bibl. aram. Kautzsch, bibl. aram. Gramm. § 50, Anm. 2. Im Assyr. ist »Abnu« fem. und masc. Delitzsch, assyr. Gramm. § 71. Für den weibl. Gebrauch sind aus der Mischna folgende Stellen anzuführen. Schebiit III, 5, 7, 8, 9 (14 b, 19 ff.), Sabbat XVII (37 b, 11); XXI, 2 (38 b, 7); Joma V, 2 (51 a, 3); Makkot II, 2 (130 a, 18); Aboda sara III, 7 (142 a, 27); IV, 1 (142 b, 17); Middot III, 7 (186 b, 9) אבנים שלמות; Tamid III, 9 (189 a, 24), VII, 1 (190 b, 6) אבנים טובות; Kelim VI, 2, 3, 4 (195 a, 1 ff.); Zab. V, 6 (245 a, 23).

Für den männlichen Gebrauch dürfen nicht angeführt werden: Schebiit III, 6 (14 a, 13) hier ist nicht mit E. p. עשרה אבנים, sondern mit M. und Lowe עשר אבנים zu lesen. Baba mezia X, 1 (117 a, 1) nicht mit E. p. אבנים ראוים, sondern mit M. und Lowe אבנים ראויות, Makkot III, 13 (131 b, 7) nicht wie E. p. עליו, sondern mit M. und Lowe עליה, Kelim V, 3 (194 a, 29) nicht mit M. שלשה אבנים, sondern mit E. p. und Lowe שלש אבנים zu lesen.

Nach diesem Befunde ist wohl Kelim V, 2 (194 a, 24) והאבן היוצא וכו' trotz Übereinstimmung der Texte als Schreibfehler anzusehen.

אַבִּיק ἄμβιξ Abflußrohr. Mikwaot VI, 10 (234b, 23) masc. האביק שבמרחץ בזמן שהוא באמצע פוסל מן הצד אינו פוסל.

אָבָק feiner Staub, bh. b. masc. Albr. 108, Menachot VII, 2 (159b, 23) masc. עלה בה אבק וכו'.

אֵבֶר, bh. n. b. Albr. 320, Sabbat VIII, 1 (34b, 21) masc. אבר קטן. Ferner masc. Pesachim VII, 12 (47b, 1), Edujot VI, 2 (139b, 4), Chullin IX, 7 und 8 (167b, 1), Keritot III, 8 (180b, 7). Aber immer nur in der nachbiblischen Bedeutung »Glied« »membrum«. Es läßt sich daher auf das bh. אבר in der Bedeutung »Schwungfeder« nichts schließen, da für dieses, analog den paarweise vorhandenen Gliedern, vgl. Albr. p. 73 ff., der weibliche Gebrauch wahrscheinlich ist.

אֱגוֹז Nuß, bh. n. b. Albr. 320, Maasrot I, 2 (25b, 8) האגוזים משיעשו מגורה.

אֶגְרוֹף Faust, bh. n. b. Albr. 77, Kelim XVII, 12 (200b 8) masc. כמלא אגרוף גדול זה הוא אגרופו של בן בטיח.

אָדָם Mensch, bh. b. masc. Albr. 66, Baba kamma III, 8 (107a, 12) masc. אדם בתם משלם.

אֲדֹנֵי הַשָּׂדֶה Name eines wunderbaren Geschöpfes; Kilajim VIII, 5 (12b, 11) fem. אדני השדה חיה, ר' יוסי אומר מטמאות באהל כאדם. »Adone Hassade« gehören zur tierischen Gattung; Rabbi Jose sagt: sie verunreinigen im Zelte wie der Mensch. Der weibl. Gebrauch ist hier vielleicht mit der folgenden gramm. Regel zu erklären. Gesenius-Kautzsch, hebr, Gramm. 27. Aufl. § 146a. »Wenn sich das Subjekt eines Satzes aus einem Nomen regens mit nachfolgendem Genitiv zusammensetzt, so richtet sich das Prädikat bisweilen im Genus und Numerus nicht nach dem Nomen regens, sondern nach dem Genitiv.« Hierbei ist zu beachten, daß שדה in der Mischna stets weibl. gebraucht wird. Vgl. zu שדה weiter unten.

אָדָר Name des XII. Monats im Jahre, bh. n. b. Albr. 47, Megilla I, 5 (65a, 28) masc. אדר הראשון.

אֹהֶל Zelt, bh. b. masc. Albr. 82, Oholot VII, 2 (209 a, 3) אהל שהוא שופע ויורד.

אוכף v. אכף.

אוּם Wesentliches, nb. Negaim I, 5 (215 a, 6), IV, 10 (216 b, 3) fem. הלכה לה האום או שנתמעטה, Chullin III, 2 (164 b 12) ניטל האום beweist das vorangehende Verbum den männl. Gebrauch nicht. Übrigens hat Ven. ניטלה.

אומד v. אמד.

אוֹנִין = אינין Fasern: Sabbat I, 6 (32 b, 19) masc. אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו.

אונקלי v. אנקלי.

אוּר Feuer, bh. b. masc. Albr. 64. Das Syr. und Mand. nura und Arab. nar sind fem., vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. S. 159. Menachot X, 6 (161 a, 12) masc. כדי שיהא האור שולט. An folgenden Stellen schwanken die Lesearten. Sabbat i, 12 (32 b, 30) bei E. p. und Lowe masc. שיצאת האור ברובן; M. hat dagegen fem. "שתאחז האור". Sabbat XVI, 5 (37 a, 19) bei E. p. und Lowe masc. האור (שאחז בהן את[1]. M. hat fem. שלא תאחז בהן את איר. Sabbat XVI, 7 bei E. p. fem. שלא תאחז האור נקורה; bei Lowe (37 a, 24) fehlt das Wort "האור". Joma VI, 7 (51 b, 26) M. hat fem., Lowe masc. Vgl. zu dieser Stelle auch Rabbinowicz: Variae Lectiones, Band IV, p. 191.

אוֹת, bh. b. masc. und fem. Albr. 55. Im Syr. ist atha fem. Nöldeke § 86. Kilajim IX, 10 (13 a, 8). In der Bedeutung »Merkzeichen« E. p. und Lowe haben: אותות הכובסין אסורות משום כלאים. M. hat אסורים. Ferner fem. in der Bedeutung »Schriftzeichen«, wovon der Plural אותיות gebildet wird. Sabbat VII, 2 (34 b, 10) שתי אותיות; Moed katan III, 4 (69 a, 2) אות אחת.

אֵזוֹב, bh. b. masc. Albr. 104, Para III, 10 (223 a, 10) und viele andere Stellen. masc.

[1]) את ist hier eine hinweisende Partikel, vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 117 i und m.

אֹזֶן das Ohr, bh. b. fem. Albr. 73. Ebenso auch bei Ben Sira III, 29. Ferner ist weibl. im Syr. 'edna Nöldeke § 84; im Assyr. Uznu Delitzsch § 71. Bechorot VII, 4 (171a, 26) fem. שאזניו קטנות. Ferner fem. Abot II, 1 (144b, 6) und andere Stellen.

אָחוֹר, bh. n. b. Albr. 41 und 77, Kelim XXV, 6 (203b, 24) masc. כלי שנטמאו אחוריו במשקין, אחריו טמאים. Daselbst Mischna 8 אחורי כום טמאים. Demnach wird wohl auch nicht (mit Albrecht 77) fürs bibl. hebr. אחור der weibl. Gebrauch anzunehmen sein.

אַיִל Widder, bh. b. masc. Albrecht 66, Sukka V, 6 (58b, 3) masc. אלים שנים. Ferner masc. Joma 2, 7 (49b, 19) איל קרב, Menachot XII, 9 (163a, 12) und andere Stellen.

אַיִל קמצא Heuschreckenart, nb. Edujot VIII, 4 (140b, 10) masc. איל קמצא דכן.

אִילָן Baum, bibl.-aram. Orla I, 4 (29b, 5) masc. אילן שנעקר, Bikkurim I, 11 (31a, 22) שלשה אילנות und viele andere Stellen masc. Bikkurim I, 6 (31a, 9) ist nicht, wie E. p. und Lowe, שתי אילנות, sondern mit M. שני אילנות zu lesen.

אימור v. אמר.

איסר v. אסר.

אירוס v. ארס.

אֹכֶל Nahrung, bh. b. masc. Albrecht 317, Joma VIII, 2 (52a, 27) masc. אכלין מצטרפין.

אַכְסַדְרָה ἐξέδρα, Halle, Oholot XI, 2 (211a 11) fem. אכסדרה שנסדקה.

אוּכָף Sattel, nb. Kelim XXIII, 2 (203a, 2) masc. אוכף של נאקא טמא.

אֵל Gott, bh. b. masc., Abot IV, 22 (147a, 6) masc. אל הוא היוצר.

אלונטית v. אלנטית.

אֵלֶל saftloses Fleisch, nb. Chullin IX, 1 (167a, 7) masc. האלל המכונס.

אֲלוּנְטִית λέντιον Linnentuch. Sabbat XXII, 5 (38 b, 28) fem. אלונטית אחת.

אֲלַפֵּם λοπάς, Pfanne, Maasrot I, 7 (25 b, 25) masc. ולקדרה ולאלפם כשהן רותחין.

אֲמְבָּטִי ἐμβατή, Badewanne, Nedarim IV, 4 (86 a, 14) fem. אמבטי גדולה.

אוּמָד Abschätzung, nb. Makkot III, 12 (131 b, 4) masc. אומד אחד.

אֵימוּרִים = איטירים μηρία, die auf den Altar kommenden Opferteile. Pesachim VI, 5 (46 b, 30) masc. אמורי צבור יוכיחו שהן מתרין.

אֱמֶת die Wahrheit, bh. Sota IX, 15 (105 b, 26) fem. והאמת תהא נעדרת.

אַמְתָּלָא = משל Ausrede, Einwand nb. Gittin IX, 11 (98 b, 20) wird nicht, wie M. und E. p., איזו היא אמתלא, sondern mit Lowe איזו הוא אמתלא zu lesen sein. In E. p. und M. wird wahrscheinlich die Endung des st. emph. die weibl. Konstruktion veranlaßt haben, indem sie als fem. Endung genommen wurde.

אַנְדְּרוֹגִינוֹס (ἀνδρόγυνος) Zwitter. Jebamot VIII, 6 (73 a, 9) masc. אנדרוגנוס נושא אבל לא נישא.

אנטיכי = אנטרכי (ἀνθράκιον) Kohlenpfanne. Sabbat III, 4 (33 b, 3) fem. אנטיכי אף על פי שהיא גרופה אין שותין ממנה.

אֲנְקְטִמִין (ὄνος κατ' ὦμον) Eselsfigur, Masken. Sabbat VI, 8 (34 a, 26) masc. אנקטמין טהורין.

אוּנְקָלִין (ἀνάκωλος) Haken, Hakenstange. Kelim XII, 2 (197 b, 17) fem, אונקלין של כתפין טהורה, daselbst Mischna 3 אנקלי של דרגש טמאה, Mischna 4 ואנקלי שבכתלים טהורה. Ferner fem. Kelim XIII, 7 (198 a, 30) והאונקלי שלהן קיימת. Für den männl. Gebrauch sind anzuführen die parallelen Stellen: Pesachim V, 10 (40 b, 1), Middot III, 9 (186 b, 17) und Tamid III, 5 (189 a, 2) אונקליות של ברזל היו קבועין.

אָסֵל (ἄσιλλα) Tragstange. Kelim XVII, 16 (200 b, 21) masc. אסל שיש בו, Para X, 4 (225 b, 16) masc. האסל שהוא נתון.

אַסְלָה (ἄσιλλα) Tragstange. Kelim XXII, 10 (202 b, 22) אסלה טמאה.

אספקלריא v. ספקלריא.

אַסְפָּרָא (ἀσπρός) Asper, Geldmünze. Edujot I, 10 (136 b, 4) E. p. hat: ארבע אספרי, Lowe hat: ארבעה אספרי. Maaser Scheni II, 9 (23 a, 19) E. p. ארבע אספרי, Lowe hat ארבעה אספרי.

אַסְקוּטְלָא (σκουτέλλα) Teller. Kelim XXX, 1 (206 a, 8) masc. אסקוטלא של זכוכית טהורין.

אַסְקוּפָה (σκέπη) Schirmdach. Ohol. III, 3 fem.

אִיסָר (ἀσσάριον) Münze. Schebiit VIII, 4 (16 a, 14) masc. איסר זה. Ferner masc. Pea VIII, 1 (6 b, 3), Baba mezia IV, 5 (113 a, 2).

אָפוֹן Kichererbse. Kilajim III, 2 (10 a, 29) masc. האפונים השופין. Tebul-Jom I, 5 (245 b, 30) masc. אפונים שחורים.

אֲפִיפוֹדִין (ὑποπόδιον) Fußschemel. Kelim XXIV, 7 (203 a, 18) fem. אפיפודין טמאה מדרס, vgl. auch Krauß: Griech. und lat. Lehnwörter, I. Teil, p. 164. (Bei Dalman unrichtig als masc. angegeben).

אֵפֶר Asche. Para IX, 7 u. 10 (225 a, 30) masc. אפר כשר, Edujot VIII, 1 (140 a, 30) masc. העיד ר' שמעון בן בתירה על אפר חטאת שנגע טמא במקצתו שטמא; Beza I, 2 (58 b, 25) M. und Lowe haben: שאפר הכירה טוכן, E. p. hat: ישעפר הכירה טוכן. In E. p. ist ganz sicher ein Schreibfehler, denn derselbe Wortlaut kommt nochmals in Edujot IV, 2 vor, wo auch E. p. שאפר וכו' liest. Dagegen geben die Texte übereinstimmend ganz richtig eine Zeile früher: עפר טוכן, weil da von Erde die Rede ist, wofür in der Mischna und in der spätern rabb. Literatur stets עפר gebraucht wird; vgl. Z. Rabbiner, »Beiträge zur hebr. Synonymik«. Diss., Heidelberg 1894, S. 14.

Für den bh. אפר führt man an Num. 19, 9 als Beleg-

stelle für den weibl. Gebrauch, vgl. Siegfried-Stade, hebr. Wörterbuch; Albrecht, p. 48. Diese Stelle ist aber nach meiner Ansicht kein genügender Beweis hierfür; denn hier wird das Verbum neutrisch zu fassen sein, da der Schreibende nach längerer Unterbrechung an das Subjekt nicht mehr gedacht hat.

אַפְרוֹדִיטֵי Ἀφροδίτη. Aboda sara III (142 a, 10) fem. שאל פרוקלוס בן פלוסלוס את רבן שמעון בן גמליאל ... מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי . . . אמר לו אני לא באתי בגבולה היא באת בגבולי.

אֶפְרַח junge Brut, bh. b. masc. Albr. 317, Chullin XII. 3 (168 a, 15) masc. אפרוחים מפריחין.

אֲפַרְסְקִין περσικά, Pfirsiche. Maasrot I, 2 (25 b, 8) masc. אפרסקין משיטילו גידים.

אֶצְבַּע Finger, bh. b. fem. Albrecht 74, Chullin III, 6 (164 b, 24) fem. אצבע יתירה Kilajim VII, 1 (12 a, 12) fem. שלש אצבעות.

אִצְטְלִית στολή, Mantel. Joma VII, 1 (52 a, 4) masc. באצטלית לבן, Gittin VII, 5 (97 a, 27) fem. ואבדה אסטליתו. Im Syr. 'estla fem. Nöldeke, syr. Grammatik § 88. Im Mand. ist עצטלא masc. Nöldeke, mand. Gramm., p. 159, vgl. auch Krauß: Griechische und lat. Lehnwörter im Talmud etc. Teil I, p. 167.

אָרוֹן Kasten, Lade; bh. b. masc. und fem. vgl. Schwabe: »Die Genusbestimmung des Nomens in bibl. Hebräisch.« Jena 1894, S. 17 ff., Schekalim VI, 1 (54 b, 23) masc. ארון נגנז; Oholot IX, 15 (210 a, 27) fem. ארון שהיא רחבה מלמטה וצרה מלמעלה. Vgl. jedoch Albrecht, p. 88, wo er ohne genügenden Grund die Stellen für fem. emendiert.

אֲרִי Löwe, bh. b. masc. Albr. 67, Middot IV, 9 (187 b, 12) masc. מה הארי צר מאחריו ורחב מלפניו.

אָרִיחַ Latte, nb. Erubin I, 3 (39 b, 16) masc. כדי לקבל אריח לארכו.

אֹרֶךְ die Länge, bh. n. b., vgl. Albr., p. 94, Erubin II, 5 (40a, 22) masc. אם היה ארכה יותר על רחבה, Menachot XI, 5 (161 b, 20) masc. נמצא ארכו מטלא רחבו של שלחן.

אִירוֹם = אירים Musikinstrument; Kelim XV, 6 (199 a, 26) masc. אירום טמא מושב.

אֶרֶץ Erde, Land, bh. b. fem. Albrecht 48. Ebenso ist auch fem. im Syr. ar'a, Nöldeke § 84, im Arab. ard, Kaspari-Müller § 289, im Assyr. mâtu, Land. Delitzsch, assyr. Gramm. § 71. Im Mandäischen ארקא, Nöldeke, mand. Gramm. S. 159. Kelim I, 6 (192 b, 17) fem. ארץ ישראל מקודשת. Ferner fem. Mikwaot VIII, 1 (235 a, 30) und viele andere Stellen.

אֶשֶׁךְ Hodenstrang, bh. n. b. Im Syr. ist 'eška fem., Nöldeke § 84. Bekor. VII, 5 אשך האמור בתורה beweist den männl. Gebrauch nicht. Hier ist ein Wort zu ergänzen, das Bedeutung: »Bestimmung, Gesetz« hat, etwa? דין אשך האמור בתורה.

אֶשְׁכּוֹל Traubenbüschel, bh. b. masc. Albr., p. 107, Pea VII, 3 (6 a, 15) masc. איזהו פרט, הנושר בשעת הבציר; עקץ את האשכול, הנסבך בְּעֵלִין, נפל מידו לארץ ונפרט הרי הוא של בעל הבית.

אָשָׁם Schuldopfer, bh. b. masc. Albr. 100, Zebachim X, 2 (154 a, 1) masc. אשם קודם; Keritot VI, 6 (182 a, 13) masc. אשמות וודאין.

אַשְׁפָּה Haufen, Dünger, bh. n. b. Albr. 82, Schebiit III, 2 u. 3 (14 a, 4) fem. שלש אשפתות.

אֶתְנַן Buhlerlohn, bh. b. masc. Albr. 317, Temurot VI, 2 (178 b, 7) masc. איזהו אתנן.

(Fortsetzung folgt.)

Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

(ט"ו ל"ו) [0]ויוציאו אותו לא הוציאו אותו אצל המקלל. אל מחוץ למחנה חוץ לשלש מחנות[1]) חוץ למחנה שכינה ולמחנה לויה ולמחנה ישׂ'. וירגמו אותו לא כסותו[2]) באבנים אם לא מת באבן אחת ממיתין אותו באבנים[3]) ובני ישׂ' עשו כאשר צוה י"י את משה עשו כמו שנצטוה.

[0]למה נסמכה פ' מקושש לפרשת ציצית לומר לך מת חייב בציצית.[4])

(ט"ו ל"ח) בני ישראל הייבים בציצית אין הנכרים חייבים בציצית או בני

---

[1]) Sifre hier. Deut. 148, 149 u. 242, Sifra a. a. O. Per. 19, 1 Hoffm. Neue Collectaneen S. 16 u. 17, Targ. Onk. u. Jon. zu Deut. 17, 5 u. Jon. zu Deut. 22, 24, Synhed. VI, 1, Babli und Jer. das., der offenbar der Emendation bedarf, da die Belegstelle für die Ansicht בשער שנידון בו fehlt. Diese scheint zu sein Deut. 17, 8, so daß es nach der einen Ansicht heißen muß נאמר כאן והוצאתם וכו' ונאמר להלן בשעריך מה להלן שער שנידון בו und nach der andern נאמר כאן והוצאתם וכו' ונאמר להלן כי יצא וכו'. Ferner Tosifta Synhed. 10, 20, zitiert von Babli Ketubb. 45 b und von Jer. das. 28 d, mit Sifra betreffend מקלל dadurch ausgeglichen, daß bei Letzterem שער שקלקל בו und שער שנידון בו identisch waren.

[2]) Sifre a. a. O. Per. 19, 3 und 20, 10, Kedosch. Par. 12, 4, Synh. VI, 5. Bab. das. 45 a.

[3]) Sifre hier und Deut. 90, 149, 220, 240, 242, Sifra Ked. Par 10, 4, Emor Per. 20. 10.

[4]) Nach Machsor Vitry I. S. 247 soll sich dieser Ausspruch in S. s. finden. Andere führen den Satz aus einem Midrasch ohne nähere Bezeichnung an, vgl. die vom Herausgeber A. 40 angegebenen Stellen, so daß die Echtheit zweifelhaft erscheint.

יש׳ פרט לגרים אמרת ויאמר י״י אל משה לאמר לרבות יחידים.[1]) דבר אל בני יש׳ לרבות את הגרים ואמרת אליהם ריבה עבדים משוחררים ובצד השני אתה אומר דבר אל בני יש׳ להזהיר גדולים על ידי הקטנים להנהיגן במצות ציצית מכאן אמרו[2]) כל תינוק שיודע להתעטף חייב בציצית וכל שהוא יודע לנענע חייב בלולב וכל שהוא יודע לשמור תפילין *חייב בתפילין[3]) וכל שהוא יודע לדבר אביו חייב ללמדו שמע ותורה[4]) ולשון הקודש *ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם[5]) *כל שהוא יודע להכיר לאביו שוחטין עליו את הפסח וכל שהוא אוכל כזית דגן פורשין מצואתו וממימי רגליו ד׳ אמות[6]) וכל שהוא יודע *לפתוח חיקו הכהנים[7]) חולקים לו תרומה בבית הגרנות[8]).

[0]ועשו להם ולא מן העשוי[9]) . . . ועשו להם משלהם פרט לשאול לגנוב ולגזול[10]) מכאן אמרו טלית שאולה פטורה מן הציצית שלשים יום מכאן ואילך חייבת. ועשו להם לדורותם אין לי אלא לדורות

---

[1]) Vgl. SR., scheint jedoch אשנרה zu sein.

[2]) Vgl. zum folgenden Tosifta Chagiga I, 1, Jer. Sukka 54 a, Bab. das. 42 a, מסכת ציצית Anf.

[3]) Mg. אביו לוקח לו תפילין.

[4]) Mg. אביו מלמדו תורה וקריאת שמע.

[5]) Mg. d.

[6]) Mg. hat dafür hier היודע לשמור ידיו אוכלין טהרות על ידיו יודע לשאל ברה״י ספקו טמא בר״ה ספקו טהור, vgl. Tosifta u. Jer. a. a. O. u. Jer. Chagiga 76 a.

[7]) Mg. לפרום ידיו, Tosifta לפרום את חיקו. Man sieht, wie leicht durch eine Art אשנרה im Babli die LA. לפרום את כפיו entstanden ist, die Tosafot so viel Schwierigkeiten macht. Im Übrigen ist auch diese LA. richtig, wenn man nur nicht an נשיאת כפים dabei denkt.

[8]) Mg. ad. היודע לשחוט אוכלין משחיטתו יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצאתו וממימי רגליו יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח. Zu יכול לאכול כזית דגן, vgl. noch Jer. Berach. 6 d. Betreffend פסח ist die Forderung יכול להכיר אביו zu vergleichen mit der Ansicht des R. Jehuda, welcher הפרש אכילה verlangt, Tosifta und Babli Sukka a. a. O. Mech. II. S. 9.

[9]) Zweifelhaft, es folgen Beispiele von Maim. ציצית I, 12 und 13, vgl. Sifre Deut. 234 Menach. 40 b.

[10]) Mit der Deutungsart ist zu vergleichen Sifra Emor, Per. 16, 2, aber das folgende מיכן אמרו וכו׳ paßt gar nicht zum Anfang, vgl. Maim. III, 4, Men. 41a, Chullin 110a.

ומניין אף ליוצאי מצרים ת"ל להם.[1]) ציצית אין ציצית אלא ענף וכן הוא אומר ויקחני בציצית ראשי (יחזקאל ח' ג').[2]) על כנפי בגדיהם יכול באמצע הטלית ת"ל על כנפי[3]). . . שומע אני הוט אחד בפני עצמו ת"ל גדילים תעשה לך[4]) (דברים כ"ב י"ב).

[על כנפי בגדיהם] פרט לפרפוסין ולקיטיות. הכרדסין והטגיות והקטיפות והרונקין אינן חייבין בציצית[5]).

(ט"ו ל"ט) [0]והיה לכם לציצית יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן ת"ל והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות[6]).

---

[1]) Man erwartet umgekehrt אין לי אלא ליוצאי מצרים מנין אף לדורות וכו', vgl. oben zu 9, 1[1].

[2]) Sifre, Men. 42 a.

[3]) Es folgt der Wortlaut Maim. I, 6, vgl. Sifre Deut. 234 und Machsor Vitry II. S. 634: ראב"י אומר מניין שלא יתננו באמצע בגד ת"ל על ארבע כנפות הא במה הכת' מדבר תוך כדי שלש אצבעות מן השפה כלפי הקרן חייב בציצית אם קורא אני גדילים יכול קלעיות אמרת לא אמרת אלא גדילים פתיל זה שלא יהו מעורבבין ומסוכסכין חוט בחבירו או יכול פתיל זה לבן ולימדנו הכת' שלא יעשה אותו קלעיות אבל תכלת הוא עושה אותו קלעיות ת"ל גדילים כמעשה לבן כן מעשה תכלת ר' שמעון בן אלעזר אומר גדילים שיהא גודל עליו פתיל זה שזור פתיל זה היוצא פתיל זה לבן פתיל יכול שהן שתי מצות מצות תכלת ומצות לבן ת"ל והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ולא שתים. Was im Machsor V. vorangeht, findet sich, wenn auch mit einigen Abweichungen im Sifre, aber der von uns mitgeteilte Absatz fehlt gänzlich, und die Ausdrucksweise erinnert teilweise an S. s., wie ja auch der Schlußsatz, wie wir sehen werden, dem S. s. vindiziert wird. Der Text bedarf der Erklärung, da nicht einzusehen ist, wie פתיל gleich לבן sein soll, vgl. Sifre Deut. 234 גדילין תעשה לך זה לבן מנין לרבות את התכלת וכו'.

[4]) Vgl. Sifre hier und Deut. 234, Neue Kollectaneen S. 25. Hierauf läßt Mg. noch folgen: ועשו להם ציצית שומע אני יעשה כולה ציצית ת"ל להלן גדילים או גדלים שומע אני וכו' מן הגדילה [wie Sifre] מיכן אמרו נוי' תכלת שליש גדיל ושני שלישין ענף. Es sind hier offenbar Deutungen aus verschiedsnen Quellen, die einen und denselben Vers mehrere Mal aufnehmen.

[5]) Ich habe die Stellen frei nach den verschiedenen Artikeln im Aruch, angeführt von Brüll a. a. O. S. 181, zusammengestellt: s. v. ברדם, טג' (פרט לפרפוסין ולקיטיות) קטה, (טגיות אינן חייבין בצי', wofür Kohut die LA. פרסין anführt, אין הרונקין) רונק, (קטיפות אינן חייבות בציצית) קטף anführt, vgl. Sifre Deut. 234) מס' ציצית Anf. Brüll Trachten der Juden I. S. 43 ff.

[6]) Dieser Absatz wird von Maim. Buch d. Ges. Geb. 14 ebenso

ולא[1]) תתורו אל יהי לבך אלילך[2]) וכן הוא אומר (במדבר יד' ו') מן התרים את הארץ[3]) להגיד לך כמה אזהרות הנואף עובר משום ארבעה עשר לאוין משום לא תשא לא תחמוד לא תתאוה לא תגנוב לא תגזול לא תקום ולא תטור ולא תזרע כרמך כלאים לא תחרוש לא תחסום לא תתורו לא תקרב לא תגלה לא תנאף.

(ט"ו מ') [0]למען תזכרו מגיד שמצות ציצית שקולה נגד כל המצות וכל הרגיל בה כאלו קיים כל המצוות כולן[4]) והייתם קדושים לאלהיכם לא היה צריך לומר אלא והייתם קדושים כאלהיכם כשם שאי אפשר לכל ברוי ליגע בשכינתי כך כשתהו קדושים אי אפשר לכל ברוי ליגע בכם.

(ט"ו מ"א) [0]אני י"י אני דיין אני נאמן לשלם שכר. אלהיכם מוראכם ודייניכם. אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים ע"מ כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים ע"מ שתקבלו מצות ציצית עליכם שכל המודה במצות ציצית מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות ציצית כופר ביציאת מצרים. להיות לכם לאלהים על כרחכם יכול אם רציתם הריני אלוה לכם ואם לא רציתם איני אלוה לכם אני י"י אלהיכם על כרחכם וכן הוא אומר חי אני נאם י"י אלהים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם (יחזקאל כ' ל"ג) על כרחכם שלא בטובתכם[5]) ד"א נאמר במצות ציצית אני י"י אלהיכם שני פעמים אני י"י אלהיכם לפרע ממי שבטלה וכופר בה אני י"י אלהיכם ליתן שכר למי שמקיימה ומודה בה.

(י"ה א') [0]ויאמר ה' אל אהרן הא למדת מכל[6]) הדברות שנאמרו לאהרן ע"י משה נאמרו לו. א"כ מה ת"ל לאהרן שאף אהרן היה הגון אלא

---

von Migdal Os Anf. ציצית, im Namen des Sifre mitgeteilt, wo er aber nicht vorkommt, in Schoresch 11 als aber Mech. erwähnt, was gleichbedeutend wäre mit S. s. Ebenso als Mech. erwähnen den Satz Ribasch N. 137 und Taschbaz III, 137, die aber wahrscheinlich Maim. folgen, vgl. Friedm. Mech. S. 121 und oben S. 219, Anm. 3. Zur Sache vgl. Men. 38 a.

[1]) Wird von Mg. als ד"א angeführt; vorangeht die Deutung von Sifre ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות וכו' וחרמים לבה ואחרי עיניכם זו זנות וכו' ישרה בעיני, vgl. Berach. 12 b.

[2]) Mg. ילילך.

[3]) Mg. ad אינו אומר תרים אלא ילילים אף שנ' כאן ולא תתורו אחרי לבבכם אל יהי לבך ילילך. Das Folgende hat Mg. nicht.

[4]) Sifre, Men. 43 b.

[5]) Vgl. Sifre.

[6]) Mg. כל. In J. der ganze Abschn. bis ברית בשמחה als מדרש angegeben.

שגדולת משה גדולה[1]). אתה ובניך אלו הכהנים ובית אביך אתך אלו הלוים, מלמד שהלוים מוזהרים ע"י הכהנים. *ומניין אף הכהנים ע"י הלוים, שנא' ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם[2]).

(י"ח ב') מטה לוי אין[3]) מטה אלא שבועה שנא' שבועות מטות אומר סלה (חבקוק ג' ט'), *לוי כדאי לוי בפני עצמו[4]). שבט כדאי שבט בפני עצמו. אביך כדאי עמרם בפני עצמו. אחיך כדאי אחיך בפני עצמן. *וגם את אחיך כדאי בני אחיך בפני עצמן[4]) לכרות להם ברית בשמחה. °הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך הם מטפלה לך לא אתה מטפלה להם. ואתך ובניך אתך לפני

[1]) Mg. גרמה, vgl. Mech. Anf. und dazu »Ein Wort über M. d. R. S.« S. 38, wo die Antwort sachlich mit unserer Stelle übereinstimmt, während die Begründung מה ת"ל לאהרן וכו' oben Jahrg. 50, S. 420 anders lautet, so daß man daraus folgern könnte, unsere Stelle hier sei nicht S.s. Es handelt sich aber vielleicht um verschiedene Fragen, die schon oben angedeutet wurden. Da, wo von einer Rede Gottes an Ahron gesprochen wird, wie hier beispielsweise, kann es sich darum handeln, ob die Rede unmittelbar an Ahron erging, und darauf bezieht sich unsere Stelle. Oben jedoch, wo ausdrücklich die Rede Gottes an Moses ergeht, kann nur fraglich sein, ob durch die Worte דבר אל אהרן ואל בניו das ganze Volk ausgeschlossen sein soll. Darauf bezieht sich die Begründung כל דבר שהיה הגון לאהרן וכו'. Vgl. Raschi hier und Sifre למי הדבר מסור לאותו שמזהירים, was Malbim zum Sifre dahin auffaßt, daß unsere Stelle zu den drei Ausnahmen gehören soll, bei welchen die Rede Gottes unmittelbar an Ahron erging. Aus diesem Grunde meint er auch, die Bemerkung Raschis gehöre zu V. 8, weil es an dieser Stelle tatsächlich im Sifre heißt שומע אני שהיה הדבר לאהרן וכו'. Allein nach unserem Dafürhalten paßt der Beweis des Sifre aus זכרון לבני ישר' למען אשר לא יקרב וגו' כאשר דבר ה' ביד משה לו, besser für den Inhalt unseres Abschnittes und schließt sich eng an die Schlußworte והזר הקרב יומת an. Wir meinen daher, daß die Bemerkung des Sifre sich auf den Anfang unseres Kapitels bezieht und nur darum ans Ende geraten ist, weil sich die Deutung an והזר הקרב וכו' anschließt, vgl. Sifre d'be Rab von D. Pardo z. St. Was aber die Bemerkung des Sifre am Anfang betrifft: למי הדבר מסור וכו', so hat sie vielleicht einen ganz anderen Sinn und will andeuten, daß der Inhalt auch dem Volke mitgeteilt wurde, aber es heiße darum לאהרן, weil es ihn angehe, ganz so wie כל דבר שהיה הגון לאהרן וכו'.

[2]) Mg. והכהנים מוזהרים ע"י הלוים.

[3]) Mg. וגם את אחיך מטה לוי אין, vgl. zum Ganzen Sifre Deut. 8.

[4]) Mg. d.

אהל העדות. מיכן אמרו כהן שומר בפניך ובן לוי שומר בחוץ[1]).

(י"ח ג') ושמרו משמרתך *מלמד שהכהנים אוכלים במקום הלוים וכנ' מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש[2]) הכהנים בשלשה והלוים בכא'[3]). אך אל כלי הקדש יכול אם נגעו יהו חייבין אמרת אך משום עבודת זר הן חייבין אין חייבין משום נוגע[4]). ולא ימותו גם הם יכול שאין לי אלא הלוים ע"י הכהנים במיתה[5]) הכהנים ע"י הלוים מניין *ת"ל ולא ימותו[6]) גם הם גם אתם ומניין כדרך שהכהנים מוזהרים זה על זה, *אמרת הם גם הם אתם גם אתם[7]) יכול שהן מוזהרין זה על זה במיתה, *אמרת הם הם עליהם במיתה ואין אתם עליהם במיתה, אתם עליכם במיתה ואין אתם עליהם במיתה[8]). ר' שמעון אומר גרשון ומרדי בעבודת קהת במיתה כד"א בעבודת המשכן אבל בעבודת בית האלהים הלוים *על הכהנים במיתה אין הכהנים על הלוים אף לא בלא תעשה[9]).

---

[1]) Von הקרב אתך וכו' bis hierher nur in Mg., vgl. Sifre, Middoth II, 9.

[2]) Mg. ומשמרת כל האהל מלמד שהכהנים והלוים שומרים בעשרים וארבעה מקומות בבית המקדש. Die LA. des J. ist mir nicht verständlich, da nicht einzusehen ist, wie sich das aus der Schriftstelle ergibt, außerdem lagen nach Middoth I, 1 die Posten der Leviten außerhalb der עזרה und es könnten höchstens in Betracht kommen die dort genannten לשכות, vgl. Sifra Zaw Par. 12, 12, Par. III, 5, Sebach. 55 b.

[3]) Mg. fügt hier noch hinzu Sifre 116: אך אל כלי הקדש וכו' אזהרה. ולא יומותו עונש וכו' וכבר בקש וכו' ואתה מן המשוררים. Mit תניא wird dann S.s fortgesetzt, vgl. Maim., Buch d. Ges. Verb. 72.

[4]) Vgl. Maim. a. a. O.

[5]) Mg. d., ebenso M. a. a. O.

[6]) Mg. אמרת.

[7]) Mg. כך הלוים מוזהרים זה ע"י זה ת"ל גם הם גם אתם.

[8]) Mg. ת"ל הם הם על אתם במיתה אין אתם על הם במיתה אתם על אתם במיתה אין אתם על הם במיתה. Der Sinn ist derselbe, nur muß nach J. das erstemal עליכם st. עליהם gelesen werden. Sowohl nach Mg. als J. scheint, daß statt des wiederholten במיתה (J. עליהם) אין אתם על הם das erstemal gelesen werden muß: אין הם על הם במיתה. Nicht klar ist, was אתם על אתם bedeutet. Da das Wort zunächst an Ahron und seine Söhne ergeht, so ist vielleicht gemeint כ"ג, der Dienst tut wie ein כ"ה und umgekehrt, d. h. מחוסר בגדים und יתור בגדים.

[9]) Mg. על של כהנים במיתה אין הכהנים על של לוים במיתה אלא בלא תעשה. Die LA. von J., obgleich an sich nicht einleuchtend, scheint doch notwendig zu sein, da ja eben angenommen wurde אין הכהנים על הלוים במיתה, es sei denn, daß man annimmt, daß es bei RS. heißen

(י"ח ד') ונלוו עליך יטפלו עליך.

[0]ושמרו את משמרת אהל מועד לכל עבודת האהל אמר ר' שמעון הא למדנו שהן שני אהלות אהל העבודות ואהל הדברות[1]).

משמרת אהל מועד זו משנה לכל עבודת האהל, זה תלמוד[2]). וזר לא יקרב אליכם[3]), *אין לי אלא בלא תעשה בעשה מניין[4]) אמרת ושמרתם את משמרת הקדש[5]). גדולה למקדש שיש עליו שומרין. לא דומה פלטרין שאין עליו שומרין לפלטרין שיש[6]) עליו שומרין. והחונים[7]) לפני המשכן וגומר (במדבר ג' ל"ח) מה ת"ל למשמרת בני ישר' אלא בזמן שהקטן שומר את[8]) הגדול פוסע עליו ונכנס ובזמן שהגדול שומר את[8]) הקטן אין פוסע עליו ונכנס.

(י"ח ו') ואני מוסיף על מעשיך *הנה בשמחה[9]). כל מקום שהוא

---

muß: במיתה [והכהנים ע"י הלוים] בעבודת קהת, so daß בד"א eine Fortsetzung von RS. sein könnte. Zu bemerken ist, daß tatsächlich nach RS. אין הכהנים ע"י לוים במיתה nicht unbeschränkt gelten könnte, denn was für גרשון ומררי, muß jedenfalls für כהנים gelten. Vgl. Maim. a. a. O. u. כלי המקדש III, 9—11, der wie Mg. gelesen zu haben scheint und in bezug כהנים ע"י לוים wie S.s, dagegen in bezug auf לוים ע"י לוים wie Sifre entscheidet. In Wirklichkeit aber begreift man nicht, wie כהנים ע"י לוים straffrei sein sollen, während לוים ע"י לוים במיתה, vgl. auch Brüll a. a. O. S. 182, Friedm. Mech. 122 b.

[1]) Eine höchst auffällige Ansicht, von der sonst wenig bekannt ist. Vgl. oben Jahrg. 51, S. 42, Anm. 7, Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I, S. 81, Anm. 1.

[2]) Vgl. zur Deutung von משמרת Sifre Deut. 59 und Sifra Ach. Par. 9, 8.

[3]) Mg. וזר לדבר לא יקרב אליכם הרי זו אזהרה שלא ישמש זר scheint aus Erach. 11b, Seb. 16a u. Maim. ביאת המקדש IX, 1 zusammengesetzt.

[4]) Mg. לפי שני ושמרו את משמרת אהל מועד אין לי אלא בעשה ומנין בלא תעשה. So auch Maim., Buch d. Ges. Geb. 22, Verb. 67, vgl. בית הבחירה VIII, 2 u. 3. Die Ableitung ist nach dieser LA. dunkel, daher viell. richtiger אהל מועד וכו' אין לי אלא בל"ת ומניין בעשה.

[5]) Mg. ad. ואת משמרת המזבח ולא יהיה עוד קצף על בני ישר' שכבר היה בימי קרח, vgl. Sifre.

[6]) Mg. שיש . . . שאין, vgl. Maim. בית הבחירה VIII, 1.

[7]) Mg. שני והחונים.

[8]) Mg. d.

[9]) Mg. d. u. liest weiter עסק statt הרי ענין. Die gleiche Deutung im Sifre zu V. 8 im Namen von ר' נתן. Vgl. Sifre Deut. 301.

אומר הנה הרי ענין שמחה ואני הנה לקחתי וגומר כמעשר מן הערימה[1]) ואתם כתרומת מעשר יכול הם לכם ודאי ת"ל לי אמור מעתה שלי הן שיהו שמשין לפניכם[2]). וכה"א ויבדל אהרן להקדישו קדש וגו' (דה"י א' כ"ג י"ג).

(י"ח ז') תשמרו את כהונתכם מגיד שעון הקדשים אינו מסור אלא בידי הכהנים אין לי אלא עון *קדשין קלים הנאכלים[3]) קדשין שאין נאכלין מניין ת"ל לכל דבר המזבח יכול אף תרומה, ותרומת מעשר וחלה ת"ל ולמבית לפרוכת *מה בית לפרוכת מיוחד דבר שאי אפשר[4]) לדעת צבור יצא דבר שאפשר[5]) לדעת צבור. עבודת מתנה מקיש[6]) עבודת מתנה לכהונתכם מה זו בנטילת ידים אף זו בנטילת ידים, אי מה זו אינה אלא בקדוש ידים ורגלים יכול אף זו לא תהא אלא בקדוש ידים ורגלים, אמרת לאו זו לפי צורך העבודה וזו *לפי צורך[7]) העבודה, אמרו כל מי שהוא נותן תרומה למי שהוא אוכלה כמצותה מעלין עליו כאלו הוא עובד עבודה. אמרו על רבי טרפון שהיה אוכל תרומה בשחר ואמר הקרבתי תמיד של שחר, ואוכל תרומה בין הערבים ואומר הקרבתי תמיד של בין הערבים[8]). ומניין מסרו עצמכם לכהונתכם אמרת עבודת מתנה אתן את כהונתכם הא כדרך שעשה עזריה הכהן שנא' ויבא אחריו עזריה וגו' ויעמדו על עוזיהו המלך וגו' ויזעף עוזיה וגו' ויפן אליו עזריה כהן הראש וגו' (דה"י ב' כ"ו י"ז) עליו הוא אומר ויוחנן הוליד את עזריה הוא אשר כהן בבית (דה"י א' ה' ל"ו) וכי הוא כהן בלבד והלא *קדמוהו הרבה ושמשו אחריו[9]) אלא בו נתקיימה מצות כהונה גדולה שנא' עבודת מתנה אתן וגו' והזר הקרב יומת מיתה בידי שמים ר"ע אומר אף מיתת ב"ד שנא' (ויקרא כ"ד

---

[1]) Vgl. Sifre Deut. 355 zu פרקי דר"א פ' ל"ז, יהי רצון אחיו, Seder Elijahu r. u. z. ed. Friedm. S. 173 u. Bachja Ende unseres Abschnittes.

[2]) Vgl. Sifre.

[3]) Mg. קדשי קדשים קדשים קלים קדשים נאכלים.

[4]) Mg. דבר מיוחד שאפשר.

[5]) Mg. שאי אפשר.

[6]) Mg. אתן את כהונתכם הקיש.

[7]) Mg. אינה לצורך.

[8]) Mg. ad. מניין שאכילת כהנים לקדשי גבול כעבודה שנ' עבודת מתנה אתן את כהונתכם, vgl. zum Ganzen Sifre, Pesach. 72 b.

[9]) Mg. כבר קדמוהו והרבה שמשו אחריו, wonach wohl zu lesen ist קדמוהו הרבה והרבה וכו'. St. w. u. hat Mg. שנ' לכך נאמר, vgl. auch Kommentar zu I Chronik 5, 36, angeführt von Brüll a. a. O. S. 184.

מ"ז) ונוקב שם ה' מות יומת אמרו לו לא מן השם הזה אלא משום שנא' כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות[1]).

(כ"ח ח') [0]וידבר ה' אל אהרן לאהרן נאמרה המצוה[2]) הנה לשון שמחה כל מקום שהוא אומר הנה שמחה כשאמר ואני הנה נתתי הריני מוסיף על זכותך לכרות ברית בשמחה[3]).

משמרת תרומתי שמורה היא[4]) תרומתי זו תרומת איל נזיר ותודה מגיד שנכרת ברית על עבודתם, לכל קדשי[5]) לרבות העולה. קדש לרבות חטאת ואשם וזבחי שלמי צבור. קדש לרבות את הבכור. לך נתתים למשחה לגדולה[6]) כל שנתן לך בגדולה נכרת לך ברית עליה זו שריפת פרה ועגלה ערופה[7]) ותקיעת חצוצרות וההקרשות והערכים ר"י ברבי יהודה אומר אף נעילת הדלתות[8]).

---

[1]) Vgl. Synh. IX, 11, Jer. u. Bab. z. St., Sifre. Die Ableitung von ונוקב שם ist schwierig, eher ginge בנקבו שם יומת, aber auch dann ist die Schwierigkeit nicht ganz beseitigt, da מות יומת vorangeht.

[2]) Vgl. Sifre 117 u. oben S. 221, Anm. 1. Es ist aus der kurzen Bemerkung nicht klar, um welche von den oben genannten Fragen es sich handelt, ob um die unmittelbare Anrede Gottes, oder darum, daß an Ahron allein das Gebot erging.

[3]) Vgl. Sifre 117.

[4]) SR. כששמורה היא וכו' אבל אם נולד בה ספק טומאה אין צריך לשומרה. Diese Erklärung ist nicht einleuchtend, da aus משמרת doch erst die Pflicht der Beobachtung folgt, abgesehen davon, daß die Belegstelle auf welche SR. sich beruft, von תרומה handelt, unsere Stelle aber nach S.s von קדשים. Vielleicht ist unsere Stelle nach Analogie der Deutung w. u. zu 19, 9 zu verstehen, wenn nicht gar zu lesen: כשהם שמורים הם תרומתי, d. h. קדשים נפסלים בהסח הדעת.

[5]) Mg. ad. בני יש' קדש.

[6]) Vgl. Sifre, Chullin 132a.

[7]) Mg. ועריפת העגלה, vgl. Tosifta Challa II, 7 u. Demai II, 7 wo Manches genannt wird, was hier fehlt.

[8]) Vgl. Midd. I, 9 und dagegen Schek. V, Tosifta II, 14, Sifre 116 u. Erach. 11. — Zu הקדשות וערכין, vgl. Synhedr. I, 3.

(Fortsetzung folgt.)

Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809.

Von Adolf Lewin.

(Fortsetzung)[1]).

Baden-Baden hatte nach der Ordnung v. 11. März 1758 eine Grabgebühr (Begräbnisgeld) von jedem jüdischen Toten, die aber nicht bestimmt war und von den Oberämtern nicht eingezogen wurde. Nur das ehemalige Amt Stollhofen (Bericht v. 20. August 1776) forderte, sobald eine jüdische Leiche an der Zollstätte vorbeikam, von einem Erwachsenen 1 fl., von einem Kinde 30 kr.

In Baden-Baden haben die Juden an ihrem Wohnorte »Wasser und Waide nebst Brücken, Straßen und Pflaster zu genießen«. Waide jedoch nur an den Wegen und Straßen des Ortes, dagegen keinen Anteil an den Ortsnutzungen. Natürlich mußten sie zur Unterhaltung der Brunnen, Brücken und des Pflasters beitragen. In Karlsruhe haben sie nur Genuß des Wassers und nicht der Waide.

Obschon die Reformation guter Polizei vom Jahre 1530 tit. 67, für das ganze Reich die Bestimmungen ent-

[1]) S. 73, Z. 3 v. u. lies Almosens statt Abendessens; S. 74, Z. 11 v. o. l. lehren st. lernen; S. 79, Z. 15 v. u. fehlt nach Gaben: gebildet werden; S. 81, Z. 5 v. o. l. Kalm st. Ralm (ebenso S. 82, Z. 12 v. u.); S. 81, Z. 8 v. o. l. dereinst st. darauf; S. 83, Z. 1 v. u. und S. 84, Z. 1 v. o. l. ideosynkratischen st. iderratischen; S. 89, Z. 3 v. o. l Durlach st. Ensbach; S. 89, Z. 13 v. u. l. Wohlverhalten st. Wohlerhalten; S. 96, Z. 7 v. o. l. temeräre st. temperäre.

hält, daß sie zu »Handtierung und Handarbeit« angehalten werden sollen, hat man sie in badischen Landen weiter eingeschränkt, »als man nötig gehabt hätte«. Wohl besagen die Schutzbriefe Art. 4, daß ihnen gestattet ist, »allerhand im römischen Reiche erlaubte Handthierungen gleich andern Untertanen gegen dieselben Abgaben« zu betreiben. Aber die Bedingung, daß dadurch den Handwerkern in ihrer Nahrung kein Abbruch und Schaden geschehe, beschränkt sie auf Handel mit Vieh u. s. w. und solche Hantierungen, die kein Handwerker im Lande treibt. Auch der Handel wird dadurch erschwert, daß er ihnen an den christlichen Feiertagen verboten ist. Weitere Beschränkungen sind: das eingehandelte Silber müssen sie auf Verlangen zu billigem Preise der Herrschaft überlassen, Hausieren ist nur an Jahrmärkten gestattet. In Baden-Baden dürfen sie nicht mit gegerbtem, sondern nur mit weichem Leder handeln und ein Ursprungszeugnis beibringen, daß die Haut nicht von einem an ansteckender Krankheit eingegangenen Tiere ist. Dort dürfen sie nicht mehr schlachten, als sie vierteljährlich zum Hausbedarf nötig haben (Ordnung 15. Februar 1746). In Karlsruhe dürfen sie seit 1741 wöchentlich einen Ochsen und 4 Rinder oder Kühe, Kleinvieh und Kälber unbeschränkt schächten. Seit 1745 wurde die Hälfte davon den 10 Metzgern überlassen, die andere Hälfte verblieb den Gemeindemitgliedern, so daß jeder, wenn die Reihe an ihn kam, ein Stück schlachtete oder es dem Metzger überließ. Die Metzger dürfen auch andern Handel treiben, sind aber verpflichtet, der Judenschaft das ganze Jahr hindurch Koscherfleisch zu liefern, und zwar, je nachdem, 1 oder $^1/_2$ Kreuzer billiger als die christliche Fleischtaxe ist. Später wurde das Schlachten den Metzgern allein überlassen.

Sonst war in Baden-Durlach das Schächten von Großvieh in den eigenen Häusern bei 20 Talern Strafe verboten; doch gab es viele Eximierte. Dagegen war Erwerb von Häusern nicht erlaubt. Nur in Karlsruhe war »per modum

privilegii« dies durch die Ordnung vom 16. Oktober 1752 gestattet. In Baden-Baden bestanden Einschränkungen, welche erst das Generalsreskript vom 14. November 1800 aufhob, das in beiden Landesteilen den Häuserwerb erlaubte, dabei nur solche Häuser ausnahm, welche »mit irgend einer Seite unmittelbar gegenüber der Seitenfläche einer Kirche oder auf den eine Kirche umgebenden freien Platz näher als in der Entfernung von 200 Schuh stoßen«.

Sonstige Grundstücke dürfen sie ohne landesherrliche Dispensation nicht erwerben. Sie besitzen weder Indigenat noch Bürgerrecht, aus denen das Recht des Grunderwerbes fließt; auch besteht kein Gesetz, das ihnen den Erwerb erlaubt. In den Oberämtern Roetteln und Badenweiler (dem Süden Badens) galt (außer in dem Orte Kirchen) die Observanz, daß sie kaufen dürfen mit Vorbehalt der bei öffentlicher Versteigerung nicht eintretenden »Bürgerloosung«. In Baden-Baden gehen Herrschaft und milde Stiftungen der Hypothek eines Juden vor, wenn der Gläubiger in Konkurs kommt, doch darf er das Gut selbst steigern, um den Preis zu erhöhen. Binnen Jahresfrist muß es an einen Christen wieder verkauft sein, sonst wird es auf Kosten des Juden versteigert. So würde es auch bei jedem Fremden oder Auswärtigen gehalten werden.

Im allgemeinen ist es den Juden erlaubt, Kontrakte mit Juden und Christen abzuschließen bei Beobachtung der gesetzlichen »Maaß und Weise«. In Zivilsachen stehen sie den Christen gleich, außer bei Schulden der Eheleute, wo nach der Verordnung vom 23. Juni 1782 die religiösen Grundsätze maßgebend geblieben sind. Auf Messen und Jahrmärkten fallen in beiden Landesteilen alle Beschränkungen fort. Nach der Bad.-Badischen Ordnung von 1746 müssen mit Christen abgeschlossene Kontrakte, die über mehr als 10 fl. lauten und nicht aus »der ihnen verpönten Handlung fließen,« bei Strafe der Nichtigkeit dem Amt angezeigt und von diesem bestätigt werden. Die Ordnung von

1758 schränkt dies auf Kontrakte über Immobilien bei; ein Darlehen soll der Jude das Geld vor dem Amt oder dem Ortsvorgesetzten und zwei Gerichtsleuten oder anderen ehrlichen Leuten des Ortes, an dem der Schuldner wohnt, vorzählen, darüber Protokoll aufnehmen lassen und 10 kr. als Taxe bezahlen. Dasselbe muß auch bei Vieh, Tausch, Wein, Fruchthandel usw. geschehen, wobei das Amt vor Übervorteilung warnen soll, damit ein Rücktreten vor Abschluß des Protokolls möglich werde. Auch in Baden-Durlach ist ein solches Protokoll vor dem Ortsschultheißen gefordert, ohne welches eine Klage nicht zulässig sein soll; nur Handelsleute, die Kramläden halten, sollen für die darin geführten Waaren das nicht nötig haben (Ordnung 23. Januar 1747). Dies und die Erlaubnis (13. Juni 1765), daß bei Handel über Frucht, Vieh, Kleidung und solche Dinge, die auf kurze unverzinsliche Termine geliehen werden, e i n Gerichtsmann als Zeuge genügt, wurden 1. April 1775 auf Baden-Baden ausgedehnt. Für Gelddarlehen mußte in letzterem Gebiet (Ordnung v. 15. Februar 1746 und 11. März 1758) die Obligation vom Schultheißen mit allem Zubehör abgefaßt sein. Zins darf höchstens 6% betragen, Nebengaben »von Butter, Eier, »Schmalz, Hanf, Flachs, Heu, Stroh, Haber, Gerste, Erbsen, »Linsen, Bohnen, Wein oder anderen Früchten, oder daß »der Schuldner diese oder jene Fuhre thue und dergleichen, »es mag Nahmen haben wie es will«, sind verboten. Ähnlich in Baden-Durlach, wo als gewöhnlicher Zins 5% angenommen wird. Auf den »Herbst« (Weinlese) sollen sie nach Bad.-Badischer Ordnung v. 15. Februar 1746 an Rebleute nicht borgen, oder doch ihren Wein erst einsammeln, wenn die »Herrschaft und andere corpora« bezahlt sind.

Gestohlenes zu kaufen oder als Unterpfand zu nehmen, kann selbst dem des Unrechts nicht Bewußten schwere Strafen und Verlust des Schutzes nach der Baden-Baden'schen Ordnung von 1746 zuziehen, »weil ihnen ohnedem von »fremden unbekannten Leuten oder Vaganten oder auch

»von Unterthanen, die nichts im Vermögen haben oder »sonsten eines liederlichen Wandels sind, etwas zu er- »kaufen nicht erlaubt ist«. Diese Bestimmung hatte unsägliche Vexationen zur Folge. Eine davon war das Bekanntmachen von Diebstählen in den Synagogen. Aus den Akten der Bezirkssynagoge Sulzburg belegt dies folgendes Schriftstück :

»Der Jüngsten Schorerin allhier ist den 8ten August »1746 folgendes aus ihres Schwagers des Stabhalters »Hausz entwendet worden, als

1. Ein braun und gelb gestreiffter Zunchener (?) Entvien (?) mit gelbem Tafet ausgeschlagen,
2. Ein schwartz cotonen Mantlet mit kleinen weißen Blumen,
3. Ein dergl. weises dito, mit kleinen schwartzen Blumen,
4. Ein dergl. Fürtuch,
5. Ein weis cotonen Mantlet mit violetten Blumen,
6. Ein dergl. dito mit dunkel violetten Blumen,
7. Ein dergl. violett gestreiftes dito,
8. Ein schwartz und weißer cotonen Rock,
9. Ein gestreift cotonen Fürtuch,

»dieses wird der allhiesigen Judenschaft zu dem Ende »wißend gemacht, damit, falls jemand von dergl. etwas »zum Verkauf bringen würde, solches sogleich bey all- »hiesigem Amt angebracht werden solle.«

»Sulzburg, den 10ten August 1746.

»Der Rabiner hat dieses in der Schul der gesammten Judenschaft zu verkünden.« Rysser.

(Andere Schrift.) »Den 11. Aug. 1746 ist der Juden- »schaft alhier in der schul ver Künd worden.«

Adresse: »An den Juden Rabiner Kaan zu Sulzburg.«

Dem Viehhandel gegenüber ist auch in jenen Zeiten die Haltung des Staates eine mißtrauische. Die Handelsleute dürfen kein schlechtes oder ungesundes Vieh kaufen.

Was sie an Vieh und Pferden einbringen, sollen sie dem Stabhalter oder »accisor« getreulich anzeigen und es besichtigen lassen. Bei Viehseuchen müssen sie behördliche Ursprungsatteste vorlegen, daß das Vieh an gesunden Orten gekauft ist. Die Baden-Durlachsche Judenordnung von 1746 und 1747 sorgt für das Publikum und verbietet »schädliche Aufkaufung der Viktualien, Wein, Heu und Früchten,« wenn daraus Teuerung entstehen könnte, bei Strafe und Wiederverkauf des Gekauften. Seit 21. Februar 1770 (1. April 1775 auch auf Baden-Baden übertragen) ist den Juden nicht mehr gestattet, an die christlichen Untertanen »ein Stück Vieh »auf Todt und ab« oder »Hagel und Wind« zu verkaufen«[1]). Die Klausel wird als nichtig erklärt. Auch Auswechseln des groben Gold- u. Silbergeldes gegen Scheidemünze wird mit Konfiskation und Verlust des Schutzes bestraft (V. O. 1755, 1760, 1763, 1764). Eine ewige Streitquelle war das Viehvermieten oder die Verstellung, d. h. das Einstellen zum Füttern und Großziehen der Kälber. Die Ordnung von 1746 setzt den Milchzins auf 3 fl. fest und verlangt, daß das Kalb dem Beständer zum Milchgenusse verbleibe und keine Kuh, die nicht zum dritten Male steht, verstellt werde, »sie sei denn bereits trächtig oder in Stand, trächtig zu werden.« Bleibt ein solches Stück unfruchtbar, hat es der Jude zurückzunehmen und Futtergeld zu zahlen. Baden-Durlach erweitert 1747 diese Bestimmungen dahin, daß das Vieh halbteilig gemacht werde, und daß erst wenigstens 2 Kälber erzielt werden sollen, von denen der Beständer eins behält. 1775 wurde dies auch für Baden-Baden verfügt. Durch dieselbe Verordnung wurde aus Baden-Durlach herübergenommen, daß Abrechnungen zwischen Juden und Christen ungültig sind, wenn sie nicht vor dem Vorgesetzten des Ortes, an dem der Schuldner wohnt, und zwei glaubwürdigen Zeugen vorgenommen, und dabei die einzelnen Posten nach ihrer Herkunft, von Darlehen, aus Frucht, Wein,

[1]) Allg. Wochenblatt der fürstl. Lande 1775, Nr. 10.

Vieh oder Fahrniskauf stammend, näher bezeichnet werden. Von Warenschuld darf erst nach einem Jahre höchstens 5% Zins berechnet, von Geld höchstens 6% — niemals Zins von Zins und keinerlei Nebenabgaben genommen werden. Das bestand 1800 noch Alles zu Recht, mit der Ausnahme, daß in Baden-Durlach seit 8. Februar 1758 die Förmlichkeiten der Kontrakte für die nach der Hofgerichts-Prozeßordnung von 1752 Wechselfähigen wegfielen. Bestehen blieben sie für alle Andern, »als christliche Soldaten, »die nicht Oberoffiziere sind, sämtliche Bedienten bei den »Kanzeleien, sofern sie nicht wirkliche Sekretärs sind, oder »doch gleichen oder höheren Rang haben, Livréebediente, »Bauern, Hanwerks Leute und Weiber, so kein Gewerb trei»ben, das einen merklichen Verlag erfordert.«

Während früher für die Verheiratung in Bad.-Durlach das Alter »nach ihrer Gewohnheit« unter obrigkeitlichem Konsens unbestimmt war, wurde 1732 (8. November) verordnet, sie sollten sich nach den allgemeinen Bestimmungen verhalten. Am 24. Dezember 1799 wurde dies für beide Landesteile dahin erläutert, daß jüdische Mannspersonen vor zurückgelegtem 25. und Weibspersonen 18. Jahre ohne vorher erwirkte Dispensation nicht heiraten dürfen. Die verbotenen Verwandschaftsgrade werden nach dem Gesetze Mosis und dem Landrechte bestimmt (Ausdehnung der Ordnung von 1727 auf das ganze Unterland erfolgte 1753, auf das ganze Land 1766 »dabey aber auf die vorschüzenden observantiam crebrinam und Juden Gewissen nicht, sondern auf den klaren Buchstaben des Gesetzes Mosis geachtet werden soll«[1]). Die Frauen haben für ihr Heiratsgut gleich den Christinnen keine Vorrechte. Jedoch gestattet eine Verordnung vom 23. Juni 1782 bei »Ganten«, daß das den Frauen ge-

[1]) Dies ist die Nachwirkung der Sinnesrichtung, die — durch die Schilderung der Pharisaeer in den Evangelien — allgemein, unter der Einwirkung der Schriften Eisenmengers besonders gegen die Rabbiner gehässig geworden ist.

hörende Heiratsgut, Beibringen und »allenfalsige Wiederlage in die landrechtlich geordnete Classen collocirt werden«. Ein Drittel an der ehelichen Errungenschaft oder Einbuße wird, wenn in den Ehepakten nicht anders bestimmt ist, ihnen zuerteilt. Hierdurch sind sie bezüglich der Zahlung der in der Ehe »gemachten Schulden« den christlichen Frauen gleichgestellt. Außer den Erkenntnissen, die dem jüdischen Gericht überlassen sind, unterstehen die Juden als Beklagte dem geordneten christlichen Gerichte. Als Kläger dürfen sie gegen fürstliche Untertanen von den Landesgerichten nicht weiter appellieren. Auch die fürstlichen Land und gemeinen Rechte sind für sie maßgebend, wo nicht Verschiedenheit der Religionsgrundsätze oder in einzelnen Fällen Privilegien oder »mit den rechtlichen Erfordernissen versehene Observanz« vorliegen (V. O. 23. Juli 1782). Ihre Handelsbücher haben nach Bad.-Durl. Ordnung v. 1747 (die beschränkend seit 1775 [1. April] auch für Bad.-Baden gilt) keine Beweiskraft gegen Christen, wenn sie nicht »nach Kaufmanns Styl« geführt, wenn nicht »Geld oder Ware mit deutschen Buchstaben und keineswegs mit Zahlen und Betrag vom Christen als Empfänger attestiert und unterschrieben« oder von Zeugen bezeugt und unterschrieben sind. »Jüdische Handelsbücher gelten vor den Ämtern nur, wenn der Jud allezeit bis dahin in gutem Ruf gestanden hat, das Buch unverdächtig, Schulden und Forderungen mit eigener Hand mit der Veranlassung deutlich eingetragen sind. Wenn das alles in Ordnung ist, soll es gegen einen Juden als halber Beweis diesen zur Abschwörung des juramenti suppletorii vereigenschaften«. Einem Christen wird dieser Eid erst auferlegt, wenn man neben dem Buche »noch andere Behelfnisse, wodurch seine Anforderung mehr als zur Hälfte erweislich gemacht wurde, beibrächte«. Der observanzmäßig ihnen auferlegte Eid ist der von der kaiserlichen Kammer-Gerichtsordnung I. Teil, 98. Titel vorgeschriebene, welcher »von einem odio gegen die Juden zeugt«. Testamente sollen

nach der Karlsruher Judenordnung von 1752 (die 1761 auf ganz Baden-Durlach ausgedehnt wird) in deutscher Sprache abgefaßt sein. Ist kein Exekutor ernannt, so bestimmt ihn das Oberamt, an welches bei Streitigkeiten vom Judengericht appelliert wird.

Demnach stellt Holzmann fest, daß die Juden in Baden so ziemlich in derselben Lage waren, wie die in Preußen nach der Judenordnung vom 17. April 1750. Auch sie dürfen liegende Güter nicht erwerben, nicht einmal auf dem platten Lande wohnen und in Städten der Regel nach nicht Häuser kaufen. So dürfen in Berlin die 40 Judenhäuser nicht vermehrt und in anderen Städten je fünf Judenfamilien nur ein Haus besitzen. Bürgerliche Handwerke und Professionen sollen sie nur dann betreiben, wenn sie keine »Professionsverwandte und privilegierte Zünfte« finden. Auch muß ein den Schutz nachsuchendes Kind eines Schutzjuden ein Vermögen von 1000 Reichstalern nachweisen, und nur **ein** Kind hat die Anwartschaft auf den Schutz. In bürgerlichen Rechtssachen ist dem Judengericht keine eigentliche Jurisdiktion zuerkannt, sondern nur »ein Arbitrium steht ihm zu, »wovon den Parteien, ohne an ein kurzes fatale gebunden »zu sein, ad judicium ordinarium per modum simplicis que»relae zu provociren freigelassen ist.«

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Von Ludwig Geiger.

(Schluß.)

6. Juden in neuen Romanen.

Ein mir zuteil gewordener Auftrag, über die Romane und Novellen des laufenden Jahres zu berichten, zwang mich (1907) diese Art von Produktion, der ich mich sonst nur nebenbei zuwende, genauer zu verfolgen. Ursprünglich glaubte ich dabei vielfache jüdische Charaktere zu finden, wurde aber in meinen Erwartungen getäuscht; denn in vielen Werken, die ich aufmerksam las, ist von Juden und Judentum absolut nicht die Rede. Nicht einmal in Episoden spielen die Juden eine Rolle, es sei denn, daß in einzelnen Skizzen, die das Leben der Ostseeprovinzen vorführen, von jüdischen Fuhrleuten und Händlern, aber nur ganz beiläufig geredet wird.

Dagegen werden in einem gedankenreichen, höchst merkwürdigem Buche: der Ewige von Laurids Bruun (Berlin, Fleischel), einem Werke, das mit seinen fast 500 Seiten nicht geringe Ansprüche an die Aufmerksamkeit der Leser stellt, neben Sozialisten, Dichtern, Vertretern der verschiedensten Kulturrichtungen, auch Juden bemerkt. Ja, wir werden geradezu in die große antijüdische Bewegung, die in Frankreich herrscht, eingeführt, lernen in Venedig eine große zionistische Gemeinschaft kennen, begleiten einen der Emissäre Stephan Duschka, der von einem

geheimen Komité einen wichtigen Auftrag hat, nach London und nach Paris und erfahren schließlich, wie dieser Träger einer geheimnisvollen Botschaft eine Audienz beim französischen Ministerpräsidenten, zu der ihm das ganze Volk verhelfen will, nicht erlangt, und schließlich als Opfer des gegen die Juden herrschenden furchtbaren Ingrimms ans Kreuz geschlagen wird. Wie freilich die Stellung des Autors zu Juden und zum Zionismus ist, wird aus den Partieen, die sich mit Juden beschäftigen, durchaus nicht klar, und man möchte hoffen, daß der freisinnige, für einen neuen Völkerfrieden schwärmende Autor ihn nicht im Zionismus sieht.

In »Dida Ibsens Geschichte« von Margarete Böhme (Fortsetzung des viel berufenen »Tagebuchs einer Verlorenen«, Berlin, Fontane) kommt eine Jüdin, eine ältere Dame vor, die der einsamen, von ihrem Manne schlecht behandelten Frau durch ihre Gutmütigkeit eine Stütze, durch ihre Schwatzhaftigkeit eine Last ist; ihr Sohn, ein Frankfurter Rechtsanwalt, erteilt der Armen juristischen Rat, ist aber durchaus anständig, so daß er, obgleich er meinen könnte, bei einer schönen Frau von nicht fleckenloser Vergangenheit einen leichten Sieg zu erringen, das Zusammensein mit seiner Klientin in keiner Weise mißbraucht.

Werden hier Juden mit offenbarer Gunst geschildert, so lodert grimmiger Hass in den Roman von Henning von Sydow: »Die Sünde aber der Eltern«. Der Roman selbst, die Geschichte einer unglücklich verheirateten Frau, die einen Künstler glühend liebt und schließlich erleben muß, daß dieser, dessen Liebe sie sicher zu sein glaubte, sich mit ihrer Tochter verheiratet, hat zwar mit Juden nichts zu tun, aber eine sehr merkwürdige Episode kommt vor. Eine Freundin der erwähnten Frau, Gattin eines hervorragenden Bildhauers, die durch ihren Mann, ihre Kinder, ihre Stellung in der Gesellschaft glücklich sein könnte, trägt einen unauslöschlichen Schmerz in sich, weil sie als

ganz junges Mädchen von einem Juden Siegfried Löwinsohn, dem Sohne ihres Pensionsvaters, mißbraucht und, als sie sich Mutter fühlte, verlassen worden ist. Infolge der ihr angetanen Schmach hegt sie gegen diese »Aussauger, gegen diese undeutsche Rasse« den grimmigsten Hass; der peinigende Zweifel ihres ganzen Lebens ist der, ob sie, da von einem Juden entehrt, überhaupt würdig sei, deutsche Kinder zu haben.

Zwischen diesem fanatischen Hass und dem Wohlwollen steht die nüchterne Skepsis. Die Mutter des »Prinzen Kuckuck« von O. J. Bierbaum (München, G. Müller) ist eine Jüdin Sarah, die Tochter eines spanischen, die Wittwe eines deutsch-amerikanischen Juden, eine reiche, wunderbar schöne Frau, die als Wittwe in Dresden sich zu gleicher Zeit einem russischen General und einem deutsch-gräflichen Musiker hingibt, einem fanatischen Wagner- und Bismarckenthusiasten, und einen Sohn zur Welt bringt, bei dem sie selbst nicht sagen kann, wer eigentlich der Vater ist. Das Kind, zuerst zu Bauern am Starnberger See in Pflege gegeben, wird dann von einem in München lebenden, kinderlosen Hamburger, der lange Zeit in Amerika lebte, adoptiert. Dieses Kind, eben der Prinz Kuckuk, Henfel-Henry Felix, — das zuerst katholisch getauft, dann durch seinen Adoptivvater zum Protestantismus übergeführt wurde, ist ein sehr begabter, aber verlogener und hochmütiger Bursche. Diese seine Eigenschaften werden freilich nicht durchaus als jüdische bezeichnet, und auch seine merkwürdige Entwicklung soll zunächst nicht als Folge seiner Geburt als Kind einer Jüdin hingestellt werden.

Die Stellung des Verfassers zur Judenfrage kommt eigentlich erst im dritten Bande zum Ausdruck. Offenbar wollte er in diesem Helden einen Judenabkömmling treffen, und wenn auch nicht seine verruchte Sinnlichkeit, so doch sein Protzentum und seine Feigheit als Eigenschaften brandmarken, die ihm als dem Judensprößling oder als Juden-

stämmling anhaften. Und da ist es nun merkwürdig, daß der Held zunächst als erklärter Antisemit erscheint, der z. B. da er sein Jahr als Einjährig-Freiwilliger in einem feudalen Kavallerieregiment abdient, einen zugleich mit ihm dienenden getauften und geadelten Juden sehr unsanft von sich abschüttelt, nachdem er seine Annäherung zuerst geduldet hatte, und daß er jenem mit furchtbarem Cynismus seine antisemitische Gesinnung offenbart, während er doch gleichzeitig von dem Obersten seines Regiments wegen seiner Nase und seines trotz aller vornehmen Allüren erkennbaren Habitus für einen Semiten gehalten wird. Vor allem aber: der ganze moralische Zusammenbruch dieses jungen Menschen, der sich infolge des ihn umgebenden Geheimnisses für einen Fürstensohn gehalten, erfolgt erst, als die Fremde, die als Mahnerin, Beraterin sein Leben durchkreist und schließlich im entscheidenden Moment als seine Lebensretterin auftritt, sich ihm als Jüdin und als seine Mutter zu erkennen gibt. Dieses innerliche Verstörtsein wird ergänzt durch die äußere Vernichtung, da der Held in einer Wählerversammlung, in der er für Habsburg und Rom gedonnert, zum Kampfe gegen die internationale Pest des Judentums aufgefordert, von seinen Gegnern moralisch abgetan wird durch den Zuruf: »Bravo, Jud'! Gut gebrüllt Sarasohn«.

Wie der Held, obgleich er die Karrikatur eines Juden darstellen soll, auf die Juden schimpft, so tun es auch die übrigen Personen des Romans: ein Prinz, der sich nicht scheut, das Geld des Helden zu nehmen, seine Gastfreundschaft in ausgiebigster Weise zu genießen, ja selbst ihm Freundschaft zu bezeugen, erklärt bei seinem Verschwinden: »Alles Schwindel gewesen, einfach Jude«. Aber der Verfasser begnügt sich nicht mit Schimpfen, sondern in ähnlicher Weise wie Bleibtreu (s. u.) sucht er das Judentum als die den Geschmack, das literarische Urteil verschlimmernde oder niederdrückende Macht darzutun. So läßt er einmal einen regierenden Herrn,

der keineswegs nur ein Trottel ist, in einer längeren Rede folgende Sätze aussprechen:

»Auf Goethe folgten die Romantiker — Heinrich Heine. Jene sind vergessen, dieser hat sich mächtig durchgesetzt bis auf den heutigen Tag. Die Juden, obwohl in ihren Kreisen am frühesten umfassende Versteher Goethes und auch der Romantiker waren, haben, und niemand darf sie verständigerweise deswegen tadeln, den Mann ihres Blutes erhoben. Brentano, Novalis, Eichendorff, Mörike, um nur einige von denen zu nennen, die größere und reinere Dichter waren, als Heinrich Heine, sind neben diesem in den Augen des Publikums verblaßt. Darin drückt sich zweifellos eine Schwächung national-künstlerischen Empfindens der Deutschen aus. Ich sage beileibe nicht, daß das deutsche Volk sich dem Dichter Heine hätte verschließen sollen, weil er ein Jude war; ich erblicke vielmehr ein Symptom nationaler Schwäche auch darin, daß gewisse Kreise sich gegen diesen bedeutenden Dichter seiner Abstammung wegen aufgelehnt haben. Der deutsche Geist braucht den jüdischen nicht zu fürchten als ein gefährliches Gift, er kann ihn vielmehr recht wohl brauchen als eine Art Stimulans. Aber die Diktatur des Judentums in Sachen des deutschen literarischen Geschmackes ist nicht weniger eine Schmach des Jahrhunderts als der Antisemitismus.«

Ich glaube nicht, daß es nötig ist, diese Sätze im Einzelnen zu bekämpfen. Sie richten sich eigentlich selbst. Denn wer so kurzsichtig ist zu sagen, daß die Romantiker vergessen sind, — die Romantiker, denen sich gerade jetzt eine fast unverständliche Sympathie zuwendet — der zeigt durch eine solche Behauptung, daß er von der literarischen Bewegung, wie sie augenblicklich existiert, nicht die richtige Vorstellung besitzt. Und wieviel Verblendung gehört dazu, trotz des großen Prozentsatzes, den die Juden vielleicht innerhalb der deutschen Kritik und auch in der produktiven Literatur einnehmen, von einer

Diktatur des Judentums zu sprechen, denn die meisten dieser Kritiker und produktiv schaffenden Schriftsteller bringen ihre Glaubenszugehörigkeit in keiner Weise zum Ausdruck, und die etwaigen Äußerlichkeiten, die besonders scharfsichtige Beobachter etwa an die jüdische Abstammung jener Schriftsteller gemahnen, haben mit einer Vorherrschaft jüdischer Ideen, mit einer Geltendmachung jüdischen Standpunktes nicht das Geringste zu tun.

Das Bierbaumsche Werk, das durch seine ganze Darstellung wohl geeignet ist, starke Schädigung anzurichten, ist auch durch die Tendenz gefährlich, daß es in dem unsauberen Helden den Juden und das Judentum zu treffen versucht.

Den ganz gewöhnlichen Typus eines Berliner jüdischen Kommerzienrats, eines jener Finanzbarone, der sich einen verschuldeten Grafen zum Schwiegersohne nimmt, zeichnet E. Goldbeck »Seine Hoheit der Bastard« (Leipzig, Rothbart). Der Unterschied zwischen diesem Geldmann und seinen schon so oft gezeichneten Kollegen besteht darin, daß der unserige ein etwas toller Welt- und Lebemann ist, und daß seine Tochter Rose, eben die Gräfin, natürlich wunderschön, geistvoll und sinnlich, nachdem sie von ihrem Manne gequält und verraten worden, einen Liebeshandel mit einem jungen, schönen Offizier anfängt, diesen aber nach dem plötzlichen Tode des Gatten aus einem Zartgefühl aufgibt, das bei einer solchen Natur etwas verwunderlich ist.

Der Antisemitismus spielt eine große Rolle in dem Roman: »Geist, Geschichte einer Mannheit« von Karl Bleibtreu, in dem der Verfasser unter dem Pseudonym Friedrich Geist sich selbst schildert, ein Lichtbild von sich und ein Zerrbild von vielen anderen ihm unbequemen Autoren entworfen hat. Lange Auseinandersetzungen kommen vor, in denen nicht der einzelne Jude, auch nicht einmal die jüdische Rasse, sondern das Judentum als beherschende oder die Herrschaft usurpierende Weltmacht dargestellt

wird. Neben solchen allgemeinen Darlegungen viele Wendungen gegen jüdische Journalisten, aufdringliche Schriftsteller, protzige jüdische Damen. Man müßte Seiten ausschreiben, wenn man alle Stellen auch nur nach ihrem kurzen Inhalte angeben wollte. Aber es lohnt sich kaum der Mühe, denn mit so vielen Redensarten und so wenig Geist ist der Antisemitismus selten gepredigt worden. Und darum kann es auch dem Historiker ziemlich gleichgültig sein, wenn der Verfasser einmal (S. 418) erklärt: »Adieu Antisemitismus. Geist schwor dies faule Ideal ab«. Übrigens mag erwähnt werden, daß einzelne Juden, die in dem Roman vorkommen, z. B. ein Journalist Zecconi, italienischen Ursprungs, garnicht ein so schlimmer Mensch, sondern ein Vertreter des Idealismus ist, und daß die Juden, auf die geschimpft wird, sich jedenfalls in ganz guter Gesellschaft, nämlich der von Offizieren, Kritikern, Dichtern, ja man kann sagen, von Deutschen insgesamt befinden.

In dem Roman von Bernhard Hoeft (Dresden, Minden) »Es ging ein Säemann« wird ein Jude, Isaak Glaser, geschildert, der, wenn er sich nicht selbst gar zu oft als ehrlichen Juden charakterisieren würde, eine Prachtfigur wäre. Er warnt zuerst den jungen Erzieher Richard Falck, der zu einer Frau König gehen will, vor dieser schönen Frau, muß aber dann, nachdem der Erzieher sein Werk in wunderbarster Weise vollendet, auch diese schöne Frau selbst gewonnen hat, das Irrige seiner Prophezeiung erkennen. Er selbst gerät in den Verdacht der Hehlerei, wird aber endlich vollkommen rehabilitiert, nachdem sein junger christlicher Freund für seine Befreiung eifrig gearbeitet, er einer der Wenigen, die nie an der Unschuld des Alten zweifelten.

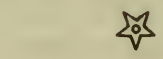
Die Art, wie diese Befreiung geschieht, wie der Jude im Triumphzug aus dem Gefängnis wieder herausgeführt wird, wie die ganze Stadt an seiner Befreiung teilnimmt ist äußerst rührend, es ist in der heutigen Literatur un-

gemein selten und darum doppelt erquickend, einen Juden geschildert zu sehen, der in seiner Sprache und Tracht die Eigentümlichkeiten der Vorvordern beibehalten, doch als Muster der Redlichkeit dargestellt wird und Anerkennung bei den Vertretern aller Stände genießt. Ob freilich ein solch altgläubiger Israelit auf den Gruß »Gelobt sei Jesus Christus« antworten möchte »In Ewigkeit Amen,« wie in unserem Buche häufig geschieht, muß doch stark bezweifelt werden.

In gewissem Sinne kann man den Roman von Kurt Münzer »Der Weg nach Zion« (Stuttgart, Axel Junker) einen jüdischen Roman nennen. Keinen zionistischen, denn unter Zion wird hier nicht etwa Palästina verstanden und den Juden die Übersiedlung nach diesem Lande empfohlen, sondern: das neue Leben, d. h. die schrankenlose Befriedigung des Schönheitstriebes, des Sichauslebens, worunter besonders die Betätigung der niedrigsten Triebe verstanden wird. Was davon alles in diesem Buche erzählt wird, kann an dieser Stelle kaum angedeutet werden, und die eigentliche Handlung: das diebische Verfahren eines berühmten, übrigens christlichen Schriftstellers, der sich an dem geistigen Eigentum junger Autoren, die zufällig Juden sind, bereichert, weil er in ihnen gefährliche Konkurrenten fürchtet, soll hier nicht näher erzählt werden. Auch die Natur- und Gesellschaftsschilderungen des überaus dicken, an anziehenden und abstoßenden Stellen gleich reichen Buches sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Was uns an dieser Stelle hauptsächlich oder ausschließlich interessiert, ist das Jüdische an dem Buch. Da muß zunächst bekannt werden, daß der Leser, der auch im Zweifel bleibt, ob der Verfasser Jude ist oder nicht, bis zum Ende nicht klar darüber wird, ob das Buch für oder gegen die Juden geschrieben ist. Das erstere scheint daraus hervorzugehen, daß die Unsittlichkeit der christlichen Kreise mit starken Strichen gezeichnet wird, so daß z. B. ein protestan-

tischer Theologe mit hämischem Behagen vorgeführt wird, der seine Sinnlichkeit schließlich nicht besiegen kann und dadurch seines theologischen Berufes unwürdig wird. Das letztere, also das Antijüdische, zeigt sich deutlicher. Teils darin, daß eine freilich von ihrem jüdischen Geliebten vergewaltigte, dann niederträchtig behandelte und in ihren Mutternöten entsetzlich gequälte Christin diesen ihren Verderber als Juden schmäht und verflucht, teils in der Polemik gegen jüdische Unsitten. Diese sieht der Verfasser einerseits in der schlechten Erziehung der Kinder, andererseits in dem Zwang, der auf die Verheiratung der Mädchen geübt wird. Als Typus für die erstere wird ein Ehepaar, Kommerzienrat Strauss, vorgeführt, die in einer glänzenden Villa im Grunewald leben, die Erziehung ihrer Kinder einem Hauslehrer überlassen und dadurch sich die Kinder entfremdend, durch den Selbstmord ihres Lieblingssohnes gestraft werden. Als Beispiel für die letzteren dient ein Ehepaar Unrast, kleine Kaufleute, die ihre bildschöne Tochter Rebekka an einen gewöhnlichen Ladenjüngling verschachern wollen. Wir machen auch die Bekanntschaft einer Cousine der letzteren, Ella Löwenstein, die dem gleichen Lose verfällt, es aber williger trägt, als die Heldin des Buches. (Bei der Schilderung dieser jüdischen Kreise, die übrigens einen ganz kleinen Teil unseres Buches einnimmt, zeigt sich eine ganz offenkundige Nachahmung von Georg Hermann, nur freilich ohne dessen Humor und ohne dessen intime Kenntnis jüdischer Dinge. Der Gegensatz besteht auch darin, daß Hermann seine Geschichte in eine zeitlich von uns entfernte Periode legt und dadurch Wohlbehagen erregt, der neuere Autor dagegen durch die Wahl der Gegenwart uns schwer Glaubliches zumutet). Die Hauptpersonen des Buches sind die Geschwister Ephraim und Rebekka Unrast. Jener, ursprünglich Hauslehrer, dabei heimlich Dichter, wird Journalist und ist der Träger der eigentümlichen Lebensphilosophie

des Dichters; diese, ein bildschönes Mädchen, befreit sich von dem Zwange des Elternhauses, gibt sich einem berühmten Schriftsteller hin, sinkt von Stufe zu Stufe, erhebt sich dann zur gefeierten Maitresse eines russischen Fürsten, bis sie endlich von ihrem Bruder erschossen wird, denn diesem Bruder hatte sie seit langer Zeit keine schwesterlichen Gefühle, sondern die einer Geliebten entgegengebracht. Der Traum ihres Lebens ist, von ihm Mutter zu werden, und um diesen Traum zu verwirklichen, veranlaßt, ja zwingt sie ihn fast zu dem scheußlichsten aller Verbrechen. Nun braucht man als jüdischer Kritiker gewiß nicht die Juden zu glorifizieren, man kann vielmehr ruhig zugestehen, daß auch jüdische Jünglinge unkeusch leben, von Genuß zu Genuß taumeln, vielleicht auch, wenn dies auch nicht allzu häufig vorkommt, sich dem Trunk ergeben; man mag auch einräumen, was ja durch traurige Beispiele aus dem Leben der Großstädte oft genug bestätigt wird, daß bei einzelnen jüdischen Mädchen die Sinneslust sehr stark ist und zu schauderhaften Exzessen führt; daß aber derartige Scheußlichkeiten, wie sie von diesen Geschwistern geübt werden, als jüdische Eigentümlichkeiten bezeichnet werden, ist eine Verunglimpfung, die man nicht billigen, nicht einmal dulden darf. Wäre das Buch ein rein pornographisches, ein solches, dessen Verfasser mit lächelndem Behagen im Schlamme wühlt, so könnte man es unerwähnt lassen, brauchte sich wenigstens nicht darüber zu ereifern. Das Schlimme ist, daß der Verfasser ernst zu bleiben versucht, und eine gewisse erhabene Glorifizierung dieses Treibens unternimmt, dadurch, daß er in diesem wüsten Sinnenkultus das Heranbrechen einer neuen Zeit des Griechentums, der Herrschaft der Schönheit, eines großen, freien, alle alten Vorurteile zertrümmernden Lebens zu preisen versucht.



Notizen.

Zu **Marmorsteins** Mitteilungen aus den in Cambridge aufbewahrten Geniza-Fragmenten, erhalten wir ferner folgende Bemerkungen:

2. Der verkannte Jehuda ha-Lewi.

Die Veröffentlichung der Genisa-Fragmente ist, wenn nur das absolut Wertlose ausgeschaltet wird, unstreitig ein verdienstliches Werk, auch wenn es sich nicht gleich um einen Ben-Sira handelt. Die einzelnen, zusammenhanglosen Bruchstücke aus alter, halbvergessener Zeit lassen sich von kundiger Hand aneinanderfügen und zu einem Mosaikbild verarbeiten, das uns in Staunen und Bewunderung versetzt. Das Leben und Leiden ganzer Generationen erfährt durch sie eine neue Beleuchtung; das Denken und Schaffen hervorragender Geisteshelden — erst durch sie erhalten wir rechte Kunde davon, erst jetzt sind wir in der Lage, sie ihrem ganzen Umfange und ihrem reichen und mannichfaltigen Inhalte nach zu würdigen. Man denke nur an das, was wir über die Geonim und ihr Wirken, über die Kämpfe Saadja's udgl., erfahren haben und täglich noch erfahren. Aber auch Fragmente, die nichts anderes bieten, als die Möglichkeit, bereits bekannte Texte an der Hand alter Zeugnisse zu berichtigen, wo wir bisher auf Kombination und Willkür angewiesen waren, verdienen es, aus dem Dunkel an's Licht geführt zu werden. Nur muß man von den Herren Editoren mancherlei verlangen, was vielleicht noch nicht nachdrücklich genug betont wurde, trotzdem sich die Gelegenheit hierzu oft genug bietet.

So wäre es z. B. nicht überflüssig und nicht unberechtigt zu wünschen, daß die Herren den Texten, die sie edieren wollen, die größte Sorgfalt zuwenden, sie vor allem — selbst gründlich zu verstehen sich bemühen, und wo die Beschaffenheit der Texte das richtige Verständnis unmöglich macht, diesen Umstand besonders hervorheben. Nur so kann der Leser oder Forscher mit einiger Sicherheit annehmen, daß er wirklich eine genaue Kopie vor sich habe, die

er seinen Forschungen getrost zugrunde legen darf. Wenn das Unverständlichste und Korrupteste ohne jede Bemerkung geboten wird, als ob es dem Herausgeber klar und verständlich wäre כביעתא בכותחא, entstehen unfehlbar störende Unsicherheit und arge Verlegenheit bei der wissenschaftlichen Verwertung des Gebotenen; man weiß nicht recht: ist das die La. der Handschrift, hat der Kopist falsch gelesen, liegt ein lapsus calami vor, trägt der Setzer die Schuld, oder — ist alles in bester Ordnung? Denn der Herausgeber hat es ja offenbar verstanden, und wer es nicht versteht, hat die Schuld daran nur der eigenen Unwissenheit zuzuschreiben.

Ferner darf es wohl als wünschenswert bezeichnet werden, daß die Texte nicht unter fremder Flagge segeln, daß sie nicht schon in den Überschriften als das bezeichnet werden, was sie — nicht sind. Das Etikette ist hier keineswegs gleichgiltig. Es führt den Leser irre, und wird zuweilen für den Editor selbst verhängnisvoll. Dafür sei hier der Beweis geliefert.

Herr Dr. A. Marmorstein bringt in Nr. 11/12 des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift (S. 733 ff.) die zweite Serie seiner »Beiträge zur Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode« zum Abdruck, eine Reihe von Fragmenten, die an sich wohl einiges Interessante bieten, mit der »Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode« aber ebensowenig etwas zu schaffen haben, wie die in der ersten Serie enthaltenen Stücke (Monatschr. Jahrg. 50, 1906, S. 589 ff.). Aber die Überschrift nennt nun einmal die »gaonäische Periode«, und das verleitet Herrn Dr. Marmorstein, die ganze gaonäische Literatur zu durchstöbern, um einen Namen zu finden, dessen Träger »vielleicht« oder »vermutlich« mit dem Träger desselben Namens in einem seiner Fragmente identifiziert werden könnte. Gelingt das nicht, dann will er wenigstens zeitlich in der Nähe der Geonim-Periode bleiben, und das hält ihn davon ab, den richtigen Spuren zu folgen und die Verfasser der einzelnen Stücke, soweit als möglich, zu ermitteln. Dieser Umstand hat schon in der ersten Serie zu falschen Schlüssen und zu Irrtümern geführt, von denen hier nur einer berichtigt werden soll. Den Vers: יצא שם לאדוני כבן מגש חנוך הרב übersetzt M. (S. 601): »Der Name des Nagid ist so gefeiert, wie der des Chanoch Ibn Migasch!« Er setzt dann fort: »Das kann unmöglich ein anderer als ein Spanier geschrieben haben, und ein Anhänger des Chanoch im Streite gegen Joseph ben Isak Ibn Abitur um die Rabbinatswürde. Danach steht R. Chanoch noch im höchsten Ruhme und ist noch am Leben. Hieraus gewinnen wir einen Anhaltspunkt für das Datum unseres Schriftstückes; es wurde also vor 1014, de

Todesjahr des R. Chanoch, geschrieben.« Das kann unmöglich ein anderer geschrieben haben?! Das muß aber unbedingt ein anderer geschrieben haben, denn Chanoch und [Josef] Ibn Migasch sind ja bekanntlich zwei Personen und zwischen beiden liegt ein ganzes Jahrhundert; Ibn Migasch starb 1141, so daß ein Zeitgenosse des Chanoch ihn nicht nennen konnte![1])

Ähnliches ist Dr. Marmorstein auch in der zweiten Serie seiner »Beiträge« passiert. Diese enthält als Nr. VIII ein an Samuel ha-Nagid gerichtetes Gedicht. Aus den Worten עד אשר צוען עברתם (IV, 3) und תסושון נהרי פישון (IV, 5) geht deutlich hervor, daß es sich um Samuel b. Chananja, den Nagid in Egypten, handelt. Diese Andeutungen sind dem Herausgeber nicht entgangen, wie aus der Fußnote zum Text (S. 739 Anm. 1) hervorgeht. Aber er verschmäht es, dieser Spur zu folgen, weil er sich von der Geonim-Periode nicht entfernen will, und so hält er sich an den spanischen Nagid, anstatt den Dîwân des Jehuda ha-Lewi, zu dessen egyptischen Freunden Samuel b. Chananja zählte, nachzuschlagen — dort hätte er (Bd. I Nr. 97) das herrliche Gedicht finden können. Ich selbst bin ihm allerdings für diese Unterlassungssünde dankbar. Er hätte es vielleicht unterlassen, das Fragment zu edieren, wenn er gewußt hätte, daß das Gedicht bereits gedruckt sei. Das wäre sicherlich zu bedauern, denn das Fragment ist für die Diorthose des Textes, der im Dîwân nach einer einzigen, inkorrekten Handschrift ediert ist, sehr wertvoll, überdies enthält es auch den Schluß des Begleitschreibens, das dem Gedichte beigegeben war, und bestätigt meine Annahme, daß den meisten Freundschafts- und Huldigungsgedichten solche Briefe (in Reimprosa) vorausgegangen sind. Ich lasse hier das ganze Gedicht, nach dem Dîwân (= D) und dem Marmorstein'schen (= M) Text hergestellt, folgen[2]). Auf einen Kommentar kann ich hier, mit Rücksicht auf die im Dîwân gegebene Erklärung, verzichten; auf Einzelheiten werde ich in Fußnoten aufmerksam machen:

. . . וידע כל ישראל [מדן ועד] באר שבע כי נאמן שמואל
לנביא לד', ויגדל שמואל וד' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו

---

[1]) Im Text sollte es כבן מנש וחנוך הרב heißen, doch hat der Dichter wegen des Metrums חנוך ohne ו-copul. geschrieben.

[2]) Z. 1—17 fehlt bei M. Die richtige Reihenfolge der Seiten ist: I, V, VI, IV, III, II. — S. VII, die M. nicht lesen konnte, aus der er aber doch als Namen des Verfassers Abraham ermittelt hat (S. 740, Anm. 1), dürfte den Anfang des Gedichtes enthalten haben.

ארצה[1]), ונאמן ביתך וממשלתך על ישראל כסאך יהיה נכון עד עולם[2]), אשרי אנשיך אשרי[3]) [עבדיך אלה] העומדים לפניך [תמיד] השמעים את חכמתך, יהי ד׳ אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כסא ישראל באהבת ד׳ את ישראל[4]) לעולם וישימך למלך לעשות משפט וצדקה[5]):

— — ◡ — — — ◡ — — — ◡

אֱמֹר לִצְבָא שְׁחָקִים אֵיךְ כְּלִיתֶם וְלִשְׁנֵי הַמְּאֹרֹת אֵיךְ שְׁנִיתֶם
וְאַל תֹּאמַר לְזֶרַע יַעֲקֹב כֵּן אֲבָל עִמְדוּ הֱיוּ כַּאֲשֶׁר הֱיִיתֶם
רְאוּ רֹעִים אֲשֶׁר יָקִים אֲדֹנָי רְעוּ מִרְעֶה אֲשֶׁר מֵאָז רְעִיתֶם
שְׁמוּאֵל בֶּן־חֲנַנְיָה הֶאֱמַרְתֶּם וּבֶן־חַנָּה שְׁמוּאֵל הֶעֱלִיתֶם
הֱיוּ נִלְוִים בְּנֵי לֵוִי וְעִמְדוּ בְּלִוְיַת חֵן אֲשֶׁר מִיָּהּ לְוִיתֶם
וּמִפִּי מַעֲשָׂיו לִמְדוּ שְׁבָחָיו וְיַעַנְכֶם בְּקוֹל שִׁיר אִם עֲנִיתֶם
לְכוּ שִׁלְחוּ קְחוּ כִנּוֹר וְנֵבֶל אֲשֶׁר עַל־נַהֲרוֹת בָּבֶל תְּלִיתֶם
רְאוּ מַלְאָךְ אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים וְאֶת־רַגְלֵי מְבַשֵּׂר שֶׁחֲכִיתֶם
הֲמִמָּרָה נְסַעְתֶּם וַחֲרָדָה עֲלֵי מִתְקָה וְהַר שֶׁפֶר חֲנִיתֶם
פְּגַשְׁתֶּם נָעֳמוֹ נַחַל שְׁתִיתֶם דְּרַשְׁתֶּם זַעֲמוֹ גַּחַל חֲתִיתֶם
רְפָאִים נַעֲרוּ עַפְרוֹת קְבָרִים וְקִרְאוּ שֵׁם שְׁמוּאֵל וַעֲלִיתֶם
אֲשֶׁר לוּ רִפְּאוּ אֶתְכֶם רְקָחָיו בְּעוֹדְכֶם עַל־אֲדָמָה לֹא חֲלִיתֶם
גְּבִיר לֹא תִגְמְלוּ מִקְצָת חֲסָדָיו וְלוּ חַיָּיו בְּחַיֵּיכֶם פְּדִיתֶם
לְכוּ שִׁבְרוּ בְּלֹא הוֹן אִם רְעַבְתֶּם שְׁתוּ יַיִן וְחָלָב אִם צְמִיתֶם
אֲתַו[6]) יִרְאָה וְחָכְמָה מִנְּאֻמָיו וְיוֹרְכֶם מִדְּרָכָיו לוּ אֲבִיתֶם
אֲשֶׁר קָנָה יְקָרוֹת שֶׁמְּכַרְתֶּם וּמָכַר הַחֲמֻדוֹת שֶׁקְּנִיתֶם
חֲמֻדוֹת מִבְּלִי לָכֶם אֲהַבְתֶּם וְחֶמְדַּת נַפְשְׁכֶם לִקְנוֹת בְּזִיתֶם

---

[1]) I Sam. 3, 19—20; warum die Verse umgestellt sind (20, 19) erscheint mir rätselhaft. מדן ועד, das im Ms. fehlt, hat M. hinzugefügt.

[2]) II Sam. 7, 16, wo es aber anstatt וממשלתך על ישראל heißt: וממלכתך עד עולם לפניך.

[3]) Bei M. אנשי, während die in [ ] gesetzten Worte ganz fehlen; die Lücke zwischen אשרי und העומדים will M. durch אמת ודין ausfüllen.

[4]) Für ישראל hat M. ותשרר.

[5]) I Kön. 10, 8—9 (vgl. II Chron. 9, 7—8); M. צדקה ומשפט.

[6]) Das hier schwerverständliche Wort will Bacher nach I Sam. 21, 14 erklären; Ehrlich schlägt dafür שתו vor, während Saul Josef ארו lesen möchte; vgl. D. Anm. zur St.

הֲמַדְתֶּם אֶת־יִפְיִי[1]) גְּבִישׁ וְהֵן חָמְדַת[2]) לִבַּכֶם אֵיךְ
וְרָאמוֹת נְשִׁיתֶם[3])
נְשִׁיתֶם[4]) לַעֲדַת חֶכְמָה וְיִרְאָה וְהַכֶּסֶף וְהַזָּהָב[5]) עֲדִיתֶם
וְיָפִים יַעֲמֹד לָהֶם לְבַדָּם וְלֹא לָכֶם אֲבָל טָרְחֲכֶם נְשָׂאתֶם[6])
חֲשַׁבְתֶּם כִּי עֲדֵי מָרוֹם עֲלִיתֶם וְאַיֵּה הַשְּׁבִי שָׁשָׁם שְׁבִיתֶם
חֲשַׁבְתֶּם כִּי עֲמַדְתֶּם עִם וּמֵרָחוֹק מְאֹד הִשְׁתַּחֲוִיתֶם
קְדוֹשִׁים
לְכוּ[7]) נֶגֶד נְגִיד הָאֵל שְׁמוּאֵל אֲשֶׁר מִמַּעְיְנֵי צִדְקוֹ דְּלִיתֶם
וְלִמְדוּ מִדְּרָכָיו מַהֲלָכָיו וְשִׁמְרוּ מַעֲלָלָיו וַעֲשִׂיתֶם.
שְׁאוּ עֲבִים שְׁלוֹמִי אָל אֲדֹנִי וְכוֹכָבִים[8]) אֲשֶׁר אוֹרוֹ עֲטִיתֶם
וְהָעִירוּ[9]) וְהָעִידוּ אֲהָבַי וְעָלַי שַׂהֲדוּ מַה־שֶּׁחָזִיתֶם[10])
וְאִם[11]) עוֹד יַחֲקֹר עֲדוּת אֲדָמָה יְאוֹרִים יַעֲנוּ כַּאֲשֶׁר עָנִיתֶם
רְאוּ פַּלְגֵי יְאוֹר פַּלְגֵי דְמָעַי[12]) רְאוּ אִם כַּאֲשֶׁר[13]) בָּכוּ בְּכִיתֶם
אֲשֶׁר מִנַּהֲרֵי עֵדֶן יְצָאתֶם וַלַּשְׁקוֹת[14]) אֶת־עֲצֵי עֵדֶן זְכִיתֶם
עֲנָתֶם[15]) עַד אֲשֶׁר צָעַן עֲבַרְתֶּם וְאֵת שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי רְאִיתֶם

---

[1]) M. הידעתם את נפש (?), während גביש וראמות fehlt.

[2]) M. שהן אמרה.

[3]) D. אך.

[4]) M. ותם.

[5]) D. בכסף ובזהב; ich ziehe die La. M. vor, weil das Verbum עדה mit dem Accus. verbunden wird.

[6]) Dieser Vers fehlt in D. Für טרחם hat M. טרחכם (vgl. Deut. 1, 12), was aber weder dem Sinne noch dem Metrum entspricht.

[7]) M. לפי.

[8]) Für אדני וכוכבים hat M. את הכוכבים.

[9]) M. והעזו (für והעיזו Jer. 4, 6; 6, 1, in der Bedeutung: sich versammeln?). והעידו ist jedenfalls auch hier bezeugt; vgl. D. Anm. zur St.

[10]) M. על שהדומה שחויתם.

[11]) M. אם.

[12]) M. דמעה.

[13]) M. ראו באשר; אם fehlt.

[14]) M., wo das folgende את fehlt, steht: ול[ה]שקות. Diese Korrektur ist jedoch grammatisch unnötig und metrisch unmöglich.

[15]) M. צעקתם ist sicher falsch, legt aber die Vermutung nahe, daß es צענתם heißen soll (Jes. 33, 20). D. צעיתם, was ich in der Anm. zur St. nach Jes. 63, 1 erklärt habe.

תְּפוּשׁוּן נַהֲרֵי פִישׁוֹן וְתִבְכּוּ לְגֹלָה[1]) מְזֹבוּל כַּאֲשֶׁר גְּלִיתֶם
וְנָפֶשׁ נָע וְנָד[2]) אַתֶּם יְדַעְתֶּם וּמַה־שֵּׂחוֹ[3]) הֲכִי[4]) גֵּרִים הֱיִיתֶם
אֲנַחְנוּ נַעֲלֶה מִמַּעֲרָב אֶל שְׁמוּאֵל כַּאֲשֶׁר אֵלָיו עֲלִיתֶם
סְבִבְתֶּם עַל־מִקְמוֹת הַבִּדְלַח וַהֲשֹׁהֵם וְכָזֶה[5]) לֹא צְפִיתֶם
וְכִנְפֵי רַעְיוֹנַי אֵיךְ לְאִיתֶם[6]) אַיִךְ יְדֵי לִבִּי קְרָאתִים
וְאֵיךְ עֵת שֶׁקֶר עֲנִיתֶם חֲרוּזֵי שִׁיר בְּעֵת[7])
עֲדֵי לָבֹא בְרִסְנִי[9]) לֹא רְצִיתֶם קְשַׁרְתֶּם כְּלֹכֶם עָלַי וְזַדְתֶּם[8])
כְּבֹא חַיּוֹת לְיַד נֹחַ אֲתִיתֶם יְרַשְׁתִּיכֶם[10]) תְּמוֹל רָצִים לְיָדִי
כְּעֵדֶר מִבְּלִי רֹעֶה[12]) תְּעִיתֶם נְפוֹצֹתֶם[11]) בְּבַקְשִׁי לָאֲסָפְכֶם
עֲדֵי נָאוֹן וְתַדְעוּ כִּי נְאִיתֶם לְכוּ הָקְבְצוּ[13]) אֲלֵי אֲשִׁיטֶכֶם
וְתָהֹגּוּ הָאֱמֶת[14]) אִם בּוֹ הֲנִיתֶם נְגִידִים דַּבְּרוּ נָגֶד נְגִידְכֶם

---

[1]) M. לגילה.

[2]) D. נד ונע, M. entspricht dem Wortlaute Gen. 4, 12. 14.

[3]) M. ומר שיחו ist sehr beachtenswert (vgl. Job 23, 2), wenn ich auch die La. des D. mit Rücksicht auf II Kön. 9, 11 u. Amos 4, 13 vorziehe.

[4]) D. הֲרֵי.

[5]) M. ומזה.

[6]) D. ידי אל חי קראתכם, eine La., die ich in der Anm. zur St. als falsch bezeichnet habe. Für ידי אל חי haben schon Bacher und Ehrlich ידי רוחי und Letzterer קראתים für קראתכם vorgeschlagen; ידי לבי bei M. ist nun jedenfalls im Sinne von ידי רוחי aufzufassen, entsprechend den Worten כנפי רעיוני in der zweiten Vershälfte, volle Befriedigung gewährt indessen auch diese La. nicht.

[7]) M. ענתה קשיתם; קשיתם ist jedenfalls unrichtig, ענתה ließe sich zur Not erklären.

[8]) Fehlt bei M.

[9]) M. ברשע.

[10]) Dieses Wort ist bedauerlicher Weise im Fragmente, das M. zugrunde liegt, unleserlich.

[11]) Besser als נפוצותי im D.

[12]) So D. als Korrektur (Ms. תועה). M. hat מרע הרועה, was wohl מרעה רועה heißen soll, also zwei verschiedene La. nebeneinander, wenn nicht מרעה ein sofort durch רועה verbesserter Schreibfehler und zu streichen ist.

[13]) M. והתקבצו; das ו ist jedenfalls zu streichen.

[14]) M. באמת.

בְּנַן מִשְׁרָה בְּנַן תּוֹרָה בְּנַן הוֹד בְּגִן כָּבוֹד[1]) אֲרוּ כַּאֲשֶׁר אֲרִיתֶם
דְּאוֹת נָשֶׂר דְּאוּ בִּימִין וְצָפוֹן וּמַהֲלָלָיו שְׁאוּ כַּאֲשֶׁר דְּאִיתֶם[2])
וּבְשָׁמוֹ תִּטְהֲרוּ מִסִּיג וּמִטּוּם וְנִשָּׂא פְּשָׁעֲכֶם אִם הֶעֱוִיתֶם
בְּהַקְרִיבְכֶם כְּפִי הַשֵּׂג[3]) יְדֵיכֶם הֲיִתָּכֵן אֱמֹר[4]) מַה־זֶּה עֲשִׂיתֶם
לְכוּ אֶל הָרֵרֵי צִיּוֹן[5]) וְאִמְרוּ נָאוֹת שָׁלוֹם שָׁלוּ לָמָּה שְׁאִיתֶם[6])
וַהֲשְׁמִיעוּ בְרָמָה קוֹל דְּמָמָה וְיָד רָמָה[7]) שְׁאוּ לָמָּה שְׁחִיתֶם[8])
שְׁמוּאֵל קָם וְדָוִד[9]) אַחֲרָיו בָּא שָׁלוּ כַּאֲשֶׁר יְמֵי קֶדֶם שְׁלִיתֶם
בְּנוֹת צִיּוֹן רְאֵינָה[10]) בְּעָטָרָה יַעֲטָרֶכֶם גְּבִיר אֲלָיו כְּלִיתֶם[11])
עֲלוּ צִיּוֹן בְּרִשְׁיוֹנוֹ[12]) וְתִבְנוּ וְתַצְלִיחוּ זְבֶל קֶדֶם בְּנִיתֶם:

Auch Nr. VII der »Beiträge« Dr. Marmorsteins bildet ein Gedicht Jehuda ha-Lewi's, ein unschuldiges Freundschaftsgedicht an einen nicht näher zu bestimmenden Abraham (Dîwân Bd. II S. 321). Z. 1 ist die Überschrift und soll אחר (d. h.: »ein anderes Gedicht«), nicht אחד heißen. Da ich in dem Schlußhefte des zweiten Bandes des Dîwân Gelegenheit haben werde, den Text des Fragmentes zu berücksichtigen, will ich hier davon absehen.

---

[1]) M. עבור.
[2]) Dieser Vers fehlt bei M.
[3]) Fehlt bei M.
[4]) M. korrigiert אמרו, aber hier ist eine Korrektur nicht am Platze.
[5]) M. שמואל מהרי ציון.
[6]) M. שאתם.
[7]) M. רפה.
[8]) M. [שח]תם.
[9]) So M., auch D. als Korrektur (Ms. דור).
[10]) M. ראנא.
[11]) M. גבור אליו עליתם.
[12]) Fehlt bei M.

H. Brody.

---

3. Hiebei einige Bemerkungen zu den von Marmorstein (Iahrg. 51, S. 733 ff.) herausgegebenen Texten:

Nr. VI, S. 734 ist im Gedicht Z. 1 הורד wohl הוֹרַד zu lesen und st. לעמק l. בעמק. Z. 6 st. ברמז נרמז wohl כרמו נזמר (der Reim ist מר־) und nach וריח מִשְׁרָתו l. לא נמר. Z. 19 l. נשאתים Z. 25 st. מינקת l. זועקת. Z. 24 st. התקשיב לבד עלי l. התקשיח לבך עלי.

Nr. IX, (S. 741), S. I, Z. 2 st. בנורל l. בנודל. Z. 7 המעלים l. המעלם (cf. Jes. 63, 11 איה המעלם). S. II, Z. 2 st. תבונה l. תנובה; Z. 3 st. יקח l. רקח; Z. 4 st. שם l. שָׁם; Z. 5 st. אביהו l. אחיהו. S. III, Z. 5 st. נשאר l. נשא;

Z. 8 st. וינחלם l. וינהגם; Z. 13 st. צוה l. עבר; Z. 14 l. לעות יעף דבר, st. הבדיל l. הגריל. S. IV, Z. 3 l. וזרע und dann השף.

Aus Nr. X (S. 743 f.) ist nichts mit Gewißheit zu entnehmen. Z. 13 st. שלח l. שלו; Z. 23 st. השלחה l. אשלחה; Z. 24 st. חולי l. אולי; Z. 25 st. וזכור l. יזכור. Die Frau hat ihren Sohn geschickt, um den Mann an die Pflicht der Heimkehr zu mahnen. In Stück XI (S. 745 f.) liest M. אברהם בר ציון. Aber V. 10 ist בְּרָצוֹן zu lesen. Z. 6 st. שבא l. שבח. Z. 12 וְנַעַן לְךָ שַׂר.

Leipzig. Porges.

Zum vorigen Hefte, S. 105, bemerke ich, daß das Richtige über Hardenbergs Schreiben vom 4. Januar 1815 bereits bei Graetz, XI, 327, Anm. 1, vgl. 2. Aufl., S. 299 zu finden ist. M. Br.

Besprechung.

Fiebig Paul, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung Herausgegeben von ..... Berachoth, Joma, Pirke Aboth übersetzt von Lic. Theol. Paul Fiebig, Abodah zarah übersetzt von Lic. Theol. Paul Krüger. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen. Preise: M. 1.20, 1.—, 1.20, —.90.

(Fortsetzung.)

Im Einzelnen ist folgendes zu bemerken.

Berachoth S. 3. לחיב בעצמך darf nicht wörtlich übersetzt werden: dich zu schädigen. Der Ausdruck bedeutet: das Leben verwirken, todesschuldig sein. Diese Bedeutung wird in den beiden Talmuden vorausgesetzt[1]). Vgl. auch Aboth III 4, 8: מתחייב בנפשו.

S. 5, Anm. 1. Zu I, 5, wo Ben Soma aus כל in Deut. 16, 3 schließt, daß auch im Abendgebet der Auszug aus Egypten erwähnt werden muß, bemerkt Fiebig: »Wieder ein eklatantes Beispiel für die willkürliche Art der rabbinischen Exegese. Das כל des Textes versteht der Rabbi als: ganz, vollständig, obwohl es zu übersetzen ist: alle». Diese Äußerung beweist, daß Fiebig die rabbinische Exegese nur vom Hörensagen kennt. Der Rabbi hat natürlich richtig: alle übersetzt, es ist aber eines der durchgreifendsten Prinzipien der rabbinischen Exegese, daß כל immer einschließt, sei es als כלל oder als ריבוי. Was würden wohl die rabbinischen und neutestamentlichen Exegeten zur modernen Bibelexegese sagen?

---

[1]) Babli 11a . . . עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר ר' טרפון, Jerusch. 3b 55: ועל ידי שעבר על דברי בית הילל נתחייב מיתה.

S. 6, Anm. 6 wird zu dem Satz der Mischnah: »wer liest in verkehrter Ordnung, hat seine Pflicht nicht erfüllt« bemerkt: D. h. z. B. den 2. Abschnitt vor dem ersten. Hier hat Fiebig das Richtige getroffen, wiewohl die Komentatoren nur an die Reihenfolge der Verse denken. Aus dem Jeruschalmi z. St. geht deutlich hervor, daß auch die Ordnung der Abschnitte gemeint ist, wie beim Hallel und beim Achtzehngebet.

S. 8, Anm. 7. Mesusah ist nicht »das am Türpfosten befestigte, auf einer kleinen Pergamentrolle das Schema enthaltende Kästchen«, sondern diese Pergamentrolle selbst.

S. 10 am Schluß von IV, fehlt die Stelle »R. Jehuda sagt: bis 7 Stunden«.

Das. Anm. 1. תפלת השחר ist nicht »vielleicht« das 18-Gebet.

S. 11, IV, 4 הושע השם: hilf o Gott (wörtl.: o Name). — Die Juden haben niemals Gott mit: O Name angerufen. השם bedeutet hier und in ähnlichen Stellen: »der Name« κατ' ἐξοχήν, d. i. JHWH, wofür השם bloß Marke ist[1]). השם ist also wiederzugeben durch: Adonaj oder Gott.

S. 10, Anm. 3. Auch in den gewöhnlichen Talmudausgaben fehlt die Stelle.

S. 16. »Drei, die zusammen gegessen haben, sind verpflichtet, (einander) zum Tischsegensspruch aufzufordern«. Das wird in Anm. 9 erklärt: »Also gemeinsam zu beten, wohl so, daß alle drei dann gleichzeitig laut beten«. Das ist nicht richtig. Bei gemeinsamen Mahlzeiten pflegte stets einer von den Teilnehmern die Benediktionen zu sprechen. Gewöhnlich war es der Gastgeber oder der Älteste oder Vornehmste der Tischgesellschaft; jedoch stand es diesem frei, einen andern mit dem Sprechen der Gebete zu beehren. Es geschah auch öfters, daß einer aus der Gesellschaft, gewöhnlich der Gastgeber, die Benediktion über das Brot, ברכת המוציא, und ein anderer, einer der Gäste, das Tischgebet sprach. Die übrigen Teilnehmer haben nur zugehört und Amen gesprochen[2]). Dasselbe war auch beim Verlesen der Torah der Fall, der erste von den »Gerufenen« sprach die erste und der letzte der

---

[1]) Vgl. Jakob, Im Namen Gottes, S. 175, Anm. 3.

[2]) Hauptstellen: Mischnah Berachoth VI, 6; Toseftha IV, 18, 24, 25; V, 15, 16, 17, 18; vgl. Ber. 17 b, 37 a, 39 b (Toseftha IV, 15), 40 a, 41 a, 43 b, 45a-b, 46a-b, 48 a; Pesachim 119 b; Rosch ha-Schanah 29 b; Moëd katon 23 b; Semachoth X; Jerusch. Ber. VI, 1 (10 a 68); VI, 6 (10 c 1-7); VII, 1 (11 b 1-6); VII, 5 (11 c 56) u. a. Vgl. auch Hal. Gedoloth ed. Berlin S. 64.

»Gerufenen« die Schlußbenediktion[1]). לזמן darf daher nicht übersetzt werden: einander zum Tischsegensspruch aufzufordern, sondern: sich zum Sprechen des Tischgebetes zu vereinigen. Das ist »Simmun« (זימון), wiewohl im Worte auch der Begriff »auffordern« enthalten ist. Bei weniger als drei Teilnehmern mußte jeder für sich die Benediktionen sprechen (לחלק). Diesen Brauch bei gemeinsamer Mahlzeit hätte Fiebig auch aus drei wichtigen Erzählungen des Neuen Testaments, den beiden Brotwundern[2]) und der Einsetzung des Abendmahles[3]) kennen müssen. In allen drei Stellen spricht Jesus allein die Benediktion über das Brot und den Wein.

S. 17. נברך und ברכו sind die Anfangsworte des Satzes: נברך (ברכו) על המזון שאכלנו »Wir wollen loben (lobet) für die Speise, die wir gegessen haben«[4]). Dieser Satz mit seiner Korrespondenz, dem von der Tischgesellschaft gesprochenen »Gelobt . . .« wird die Simmunbenediktion genannt[5]). נברך und ברכו dürfen daher nicht übersetzt werden: »lasset uns den Segensspruch sprechen« und »sprechet den Segensspruch«, sondern: »wir wollen loben«, »lobet«.

Das. »Bei 10 sagt man: »lasset uns segnen unsern Gott,« bei 10 + ihm sagt man; »segnet« — es ist einerlei, ob es 10 oder Myriaden sind —; bei 100 sagt man: »lasset uns segnen Jhw, unsern Gott«, bei 100 + ihm sagt man: »segnet;« bei 1000 sagt man: »lasset uns segnen Jhw unsern Gott, den Gott Israels«, bei 1000 + ihm sagt man: »segnet;« bei 10,000 sagt man: »lasset uns segnen Jhw, unsern Gott, den Gott Israels, den Gott der Heerscharen, der da sitzt über den Cherubim«; bei 10.000 + ihm sagt man: »segnet«. — In derselben Weise wie er segnet, so ant-

---

[1]) Megillah III, 1; vgl. Babli 21 b. Im Jerusch., Ber. VII, 1 (11 b 1), wird dies mit dem Brauch bei den Mahlzeiten in Zusammenhang gebracht.

[2]) Ev. Matth. 14, 19; 15, 36; Marc. 6, 41; 8, 6, 7; Luc. 9, 16; Joh. 6, 11.

[3]) D. h. die Stelle, auf welche dieses zurückgeführt wird: Ev. Matth. 26, 26, 27; Marc. 14, 22, 23; Luc. 22, 17, 19, 20. — Marc. 8, 7 hat gegen die andern Berichte auch eine Benediktion über die Fische, was der Gepflogenheit widerspricht; vgl. Berachoth VI, 5: durch die Benediktion über das Brot entfällt die über die Nebenspeisen.

[4]) Oder, bei kleinerer Gesellschaft: wir wollen loben den, von dessen (Speise) wir gegessen נברך שאכלנו משלו, Berachoth 50 a.

[5]) ברכת הזימון, Toseftha Berachoth VII, 1; Babli 46 a, 48 b; Jerusch. VII, 1 (11 b 40 f.).

wortet man nach ihm«. — Für »segnen« muß es durchwegs heissen »loben«. »Gott segnen« ist gedankenlos.

Das. Anm. 6 inbezug auf VII, 1, wo von »Simmun« nach dem Genuß von Nahrungsmitteln, von denen die gesetzlichen Abgaben entweder gar nicht oder nur teilweise entrichtet wurden, die Rede ist, bemerkt Fiebig: »Ist das gar nicht der Fall, so darf man über sie nicht regelrecht den Segensspruch sprechen oder dazu auffordern, ist es nur teilweise der Fall, so darf man das nur n a c h ihrem Genuß, nicht v o r dem Genuß.« Diesen Exkurs in das Gebiet der Halacha hätte sich Fiebig ersparen sollen; seine Angabe ist ganz verfehlt. Schon die älteren Dezisoren sind darüber uneinig, ob über den Genuß von v e r b o t e n e n Speisen eine Benediktion zu sprechen sei. Die t a l m u d i s c h e n Quellen sprechen für die v e r n e i n e n d e Ansicht. Die Meinungsverschiedenheit der Dezisoren beschränkt sich aber bloß auf die Benediktion v o r dem Genuß. Aber beim Genuß von Nahrungsmitteln, von denen die gesetzlichen Abgaben teilweise entrichtet sind, muß v o r und n a c h dem Genuß die Benediktion gesprochen werden. Darüber gibt es keine Meinungsverschiedenheit[1]).

S. 19. Mit welchem Recht Fiebig den Schlußsatz von VII, 5, die Kontroverse zwischen R. Elieser und den Weisen, zu den »Streitpunkten zwischen den Schulen Hillels und Schammais« zählt, ist nicht einzusehen. Aus dem ersten Satze von VIII, 1 geht ja deutlich das Gegenteil hervor.

S. 21. דיין האמת in IX, 2 ist auch w ö r t l i c h: der wahrhaftige Richter, da אמת auch als Nominalapposition gebraucht wird[2]).

S. 22, zu IX, 3. Vgl. oben S. 115. Anm. 1.

S. 24 Anm. 2. Zur Begründung des Brauches, mit dem Gottesnamen zu grüßen, mit Prov. 23, 22 bemerkt Fiebig: »D. h. viell. im Zusammenhang hier: verachte nicht die angeführten Beispiele aus alter Zeit. Oder was mir noch besser zu passen scheint: verachte nicht deine Mutter, d. h. die Thora, weil sie schon so alt ist; denn die genannten Festsetzungen stützen sich n i c h t auf die Thora.« Das Bessere ist der Feind des Guten. Denn was Fiebig besser zu passen scheint, ist ja absolut unverständlich. Verachte nicht die T h o r a, weil die Festsetzungen sich n i c h t auf die Thora stützen! Und das soll eine Rechtfertigung der Festsetzungen sein?

Das. Anm. 6. Zur Übersetzung des ersten Verses des Schema, Deut. 6, 4, durch: »Höre, Israel, Jhw, unser Gott, Jhw ist einer,«

---

[1]) Vgl. Mischneh Thorah, ברכות I, 11, 20 und Kessef Mischneh.

[2]) Vgl. Deut. 13, 15; 17, 4; 22, 20; I, R. 10, 6; Jer. 42, 5; אמת ויציב in der Morgenbenediktion nach dem Schema.

wird bemerkt: »So verstehen die Juden diesen Vers, da sie darin den strengen jüdischen Monotheismus bezeugt sehen im Gegensatz zu Heidentum und Christentum. Besser übersetzt man wohl, wie bei Kautzsch: »Jhw ist unser Gott, Jhw allein«. — Zunächst kommt das Christentum hier nicht in Betracht, da die vorchristliche Septuaginta und die christliche Vulgata ebenfalls so übersetzen[1]). Diese Übersetzung ist aber auch sprachlich die einzig richtige. 1. müßte »JHWH ist unser Gott« nach dem fast ausschließlichen Sprachgebrauch heißen: יהוה אלהינו. Dann ist אחד immer Zahlwort oder Zahladjektiv. Unter den Hunderten von Stellen, in welchen אחד und seine Derivata vorkommen, gibt es keine einzige, die auch nur halbwegs annehmbar mit »solus« übersetzt werden könnte. Daher kann auch אחד in unserer Stelle unmöglich durch »allein« übersetzt werden.

S. 25. Wieso ציצת in Num. 15, 38 »Quasten« und im folgenden Vers ein »bedeutsamer Schmuck« sein soll, ist nicht einzusehen.

S. 38. Die Abteilung:

Der da wechseln läßt die Zeiten,
Der da ordnet die Sterne in ihren Nachtwachen,
Am Gewölbe nach seinem Willen
Schafft Tag und Nacht.

ist falsch. Es muß heißen:

Der da ordnet die Sterne in ihren Nachtwachen
Am Gewölbe nach seinem Willen.

Die Einteilung in Zweizeiler läßt sich eben nicht streng durchführen.

Wir könnten eigentlich unsere Kritik hier beschließen, da das bisher Gesagte zur Charakterisieruug der »Ausgewählten Mischnatraktate« vollständig ausreicht. Wir glauben aber der Sache selbst, der Verbreitung der Kenntnis der jüdischen Literatur unter den Christen, zu dienen, wenn wir auch die Berichtigungen zu den übrigen Traktaten folgen lassen. Wir kommen damit auch dem Wunsche des Herausgebers nach, der »alle diejenigen, die Berichtigungen haben, diese namhaft zu machen« bittet.

---

[1]) Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστιν; Vulg.: Dominus, deus noster, Dominus unus est.

(Schluß folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG.

Soeben erschien:

Das

letzte Passamahl Christi

und

der Tag seines Todes

nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis

nebst

Schlusswort u. Anhang

von

D. CHWOLSON, Professor emeritus.

Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892 nebst drei Beilagen, enthaltend Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers.

24 Bogen in gr. 4°. Preis M. 6.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Den geehrten Herren

Rabbinern, Professoren u. Schriftstellern

empfiehlt sich zur Drucklegung wissenschaftlicher Werke, Dissertationen, Zeitschriften, Brochuren etc. die

Buchdruckerei Adolf Alkalay & Sohn

Pressburg (Ungarn)

Bei gefl. Anfragen belieben 1 Seite Manuskript, Format und Auflage anzugeben, worauf postwendend Probesatzseite nebst billigstes Offert kostenlos zugeht.

Gegründet 1877. Druckerei der **Gegründet 1877.**

»Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«.

Spezialabteilung für hebräischen Druck.

In meinem Verlage ist vor Kurzem erschienen:

Goldschmidt, Alfr. Dr., Auf dem Wege der Freiheit zur Gleichheit und Brüderlichkeit. Eine historisch-jüdische Betrachtung.

Preis M —.60

Der Verfasser strebt in dieser Broschüre dem Ziele der **Aufrichtung der jüdischen Gesamtheit** auf deutsch-vaterländischer Grundlage zu.

☆

Kalischer, Arn., Der Ewige mein Panier! und die Sendung Israels. Gedanken über die Stellung der Juden in der religiösen Bewegung der Gegenwart. **Preis M 2.—**

Diese Schrift geht davon aus, daß die wahre Stellung der Juden im modernen Staat und in der Gesellschaft nur im Zusammenhange mit der Religion und dem Glauben ihrer Väter verstanden und richtig gewürdigt werden kann. Sie ist von wahrer Liebe für das Judentum durchglüht und verdient weiteste Verbreitung.

☆

Münz, W., Rabbiner Dr., »Es werde Licht!« Ein Aufklärung über **Bibel** und **Babel.**

Preis M —.60

Die Frage über **„Bibel und Babel"** erregt noch immer die Gemüter. Die Broschüre zeichnet sich durch ihre anschauliche und allgemein verständliche Darstellung aus und wird darum weitesten Kreisen über diese Frage Klarheit verschaffen.

Koebner'sche Verlagsbuchhandlung

(Barasch & Riesenfeld)

Breslau I.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

52. Jahrgang. Heft 5/6.

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben
von

Dr. M. BRANN.

Zweiundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, SECHZEHNTER JAHRGANG.

MAI—JUNI 1908.

BRESLAU
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(BARASCH UND RIESENFELD.)

INHALTSVERZEICHNIS:

Seite

Heinrich Groß: Die Satire in der jüdischen Literatur (Schluß) . . . . . 257—284

H. Rosenberg: Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna (Fortsetzung) . . . . . 285—301

V. Aptowitzer: Die talmudische Literatur der letzten Jahre . . . . . 302—317

S. Horowitz: Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen (Fortsetzung) . . . . . 318—327

Simon Eppenstein: Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter . . . . . 328—343

Adolf Lewin: Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809 (Fortsetzung). 344—371

Besprechungen: Fiebig Paul, Ausgewählte Mischnatraktate. In deutscher Übersetzung. (Schluß.) Von V. Aptowitzer 372—379

Brody, H., und Albrecht, K., שער השיר, Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche. Von J. Pollak . . . . . 379—380

Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1907 erschienenen Schriften. Von M. Brann . . . . 381—384

Für die Redaktion bestimmte Zuschriften und Bücher sind an die Adresse des **Dr. M. Brann** in **Breslau, Wallstr. 1 b,** Reklamationen wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift an die **Koebnersche Verlagsbuchhandlung in Breslau,** Schmiedebrücke 17/18 zu richten.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 6 Doppelheften zu 8 Bogen, 10 Mark.
Inserate die gespaltene Petitzeile 25 Pfg.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

Die Satire in der jüdischen Literatur.

Von Heinrich Gross.

(Schluß.)

VII.

Immanuel b. Salomo aus Rom (ca. 1270—1330) war dem genannten Kalonymos, dem er sich in Rom in inniger Freundschaft angeschlossen hatte, als Dichter bedeutend überlegen. Sein Vorbild war Charisi, dem er an Sprachgewandheit, Phantasie und Erfindungsgabe gleichkam, den er aber, was viel sagen will, an zündendem Witze und sprudelndem Humor übertraf. Man nannte im Altertume Demokritos »den lachenden Philosophen«, weil er über alles lachte. Man könnte Immanuel aus Rom den lachenden Dichter nennen, weil er alles ins Lächerliche zog. Der Schalk sitzt ihm immer im Nacken, er kann sich seiner nicht erwehren, und so scherzt er selbst auf Kosten anderer. Der Scherz geht oft in Spott über, nicht aus Bosheit, sondern aus der unbändigen Laune, sich über andere lustig zu machen. Er schildert das Obszöne weniger aus Frivolität, als vielmehr aus der Sucht, die Dinge recht drastisch darzustellen. Er übertreibt oft aus demselben Grunde, und seine Satire wird mitunter zur Karrikatur.

Diese charakteristischen Eigentümlichkeiten Immanuels, der trotzdem doch der große Dichter ist, treten in seinem Hauptwerke »Machberoth« zu Tage, das einen

herrlichen Blütenkranz bildet, den er aus mannigfachen in den verschiedenen Zeiten seines Lebens verfaßten Dichtungen gewunden hat. (מחברות עמנואל oft ediert, besteht aus 28 Kapiteln. Das letzte מחברת התופת והעדן, eine Schilderung der Hölle und des Paradieses wurde von M. Stern ins Deutsche übersetzt, Wien 1865, teilweise auch von Geiger a. a. O. S. 35; vgl. L. Fürst »Illustrierte Monatshefte für die gesamten Interessen des Judentums« S. 105, 187; vgl. Graetz Gesch. VII, S. 307.)

Immanuel schwärmte für die reizenden und war boshaft gegen die häßlichen Frauen. Das tat er, so zu sagen, kraft seiner poetischen Lizenz, die er in der Prosa seines wirklichen Lebens kaum angewandt hat. Um mit einer hübschen Frau kokettieren zu können, ließ er sich mit ihrem Manne, einem griesgrämigen Grammatiker, in einen langen Disput ein (cap. 7). So erzählt er in der ihm eigenen Renommisterei. Köstlich ist das satirische Wechselgespräch zwischen der schönen Tamar und der häßlichen Beria, (cap. 2) das mit den Versen beginnt:

Tamar hebet die Wimper, und Sterne blicken zum Himmel;
Senket den Blick und erweckt, die schon der Hügel bedeckt.
Beria hebet den Blick; Basilisken tötet der Schrecken.
Wundert euch nicht, den Blick flieht der Teufel sogar.

Von dem deutschen Kaiser Karl V. wird erzählt, daß er (1558) aus übertriebener Frömmigkeit sein eigenes Leichenbegängnis lebendig in einem Sarge gefeiert habe. Immanuel hat in übersprudelnder Lustigkeit seine eigene Leichenrede entworfen, in der er einen überschwenglichen poetischen Panegyrikus, wie man ihn in der römischen Literatur oft findet, auf sich selbst hielt (cap. 21). Das ist eine tolle Burleske, in der das maßlose Selbstlob lächerlich gemacht wird.

Im letzten 28. Kapitel des genannten Werkes, einer Nachahmung der Divina comedia Dantes, mit dem er befreundet war, beschreibt Immanuel seinen Besuch

im Jenseits und schildert die Hölle mit ihren Qualen und das Paradies mit seinen Wonnen. In der Hölle sieht er alle die Frevler, welche die Bibel nennt, denen er oft das ihnen gebührende Epitheton beifügt. In einer Ecke erblickt er einige griechische und arabische Ärzte und Philosophen, unter anderen Plato, einsam, weil — er sagte ohne festen Gründ', — daß die Ideen wirkliche Wesen sind, — Aristoteles entsetzt voller Reu' — weil er gelehrt hat, daß die Welt ewig sei, — Alfarabi büßend, der verleugnete dreist — die Verbindung uns'rer Seel mit Gottes Geist, — Avicenna, verspottet ob seiner Lehr, — daß zur Menschenzeugung kein Mann nötig wär'. Tiefer in die Hölle dringend, hört er in finst'ren, schauervollen Kammern — zahllose Menschen ganz entsetzlich klagen, jammern — Frevler, welche übermütig, wahnbetört — sich auf Erden gegen Gott, den Herrn, empört, — Wollüstlinge, die der eitlen Lust nur fröhnten, — und, beherrscht von Begierd', Sitt' und Zucht verhöhnten, — die Reichen, die in ihren Schätzen gewühlt, — aber kein Mitleid für die Armen gefühlt, — die Halbwisser, die im Dämmerscheine lebten — und nicht nach der ganzen, vollen Wahrheit strebten, — die Scheinheiligen, Lügner und die Frömmler — die Rechthaberischen und die Krakehler. Immanuel schwingt über alle, die er in der Hölle angetroffen hat, die Geißel seines Spottes, aber er schildert zu breit, und mit Recht könnte man von ihm sagen: »Weniger wäre mehr« (Lessing, Emilia Galotti). Er malt zu düster, er übertreibt. Seine Satire ist zu stark gepfeffert und daher weniger genießbar.

Im Paradiese sieht er selbstverständlich alle Frommen Israels und auch anderer Völker, die er nach voller Gebühr preist. Er gewahrt auch seine Verwandten. In einer andern Region des Paradieses angelangt, vernimmt er den Ruf: »Es ist Zeit zu lachen, denn Immanuel ist hergekommen.« Hier begegnet er den Propheten und heiligen Sängern, die ihn wegen der Kommentare, die er zu ihren Schriften ver-

faßt hat, die schmeichelhaftesten Komplimente machen. David, der königliche Sänger, mit der Harfe in der einen und dem Psalter in der andern Hand, begleitet von Heman, Aßaf, Jeduthun und den Söhnen Korahs, begrüßt ihn aufs Herzlichste und lobt ihn über die Maßen dafür, daß er seine Psalmen so herrlich erläutert habe. Er läßt alle Kommentatoren seiner Psalmen herbeirufen. Als diese, David Kimchi an der Spitze, vor ihm erschienen sind, legt er ihnen den Psalm 68 vor, um zu hören, wie sie ihn erklärt haben. Ihre Erklärungen haben ihn aber gar nicht befriedigt. Das sagt er ihnen unverhohlen. Nur die Erklärung Immanuels findet den ganzen, vollen Beifall Davids und selbst seiner Rivalen.

In noch höhere Räume des Paradieses geführt, erscheint er vor Mose, dem Gottesmanne, der ihn ebenfalls sehr lobt und ihm verheißt, daß er, obwohl seine Seele nicht rein, sein Herz nicht gerade und sein Wandel nicht gerecht seien, wegen seiner vortrefflichen Bibelerklärungen ins ewige Leben eingehen werde. Diese Schilderung mit dem seltsamen Schlußsatze, eine Mischung von maßloser Selbstüberschätzung und einer gewissen Selbstironie, hat etwas von einer Karrikatur an sich. Der vorherrschende Charakter seiner Dichtung über die Hölle und das Paradies ist humoristisch-satirisch.

Dantes Divina comedia wurde hundert Jahre später von dem italienischen Dichter Mose b. Isaak Rieti, (ca. 1388—1415) und abermals drei Jahrhunderte später von dem italienischen Dichter Mose Zacuto (geb. 1625 in Amsterdam) nachgeahmt. Der erstere Dichter schildert in seinem Werke »Das kleine Heiligtum«, das ein literarhistorisches Lehrgedicht oder ein Pantheon der Berühmtheiten ist, das Paradies, von dem er Immanuel ausgeschlossen hat, »weil er von der Liebe gesungen hat«. (מקדש מעט, ed. Wien 1851. vgl. Graetz, Gesch. VIII, S. 154). Mose Zacuto dagegen schildert in seinem Werke »Tofte Aruch« nur die Hölle

und beschreibt ganz allgemein in der Erzählung von einem Sünder den Kontrast des vergangenen sündhaften Lebens und dessen zukünftigen Qualen (תפתה ערוך Ven. 1744. vgl. Berliner in der Ausgabe von dessen Drama יסוד עולם, Berlin 1874). Die beiden Werke der genannten Dichter habe ich nur der Vollständigkeit wegen erwähnt. Ihre eingehende Besprechung gehört nicht zu meiner Abhandlung, in der ich überall in der jüdischen Literatur das satirische Moment hervorkehre. Aus diesem Grunde übergehe ich die jüdisch-italienischen Schriften, die nach dem Tote Immanuels im Laufe mehrerer Jahrhunderte entstanden sind, so wichtig sie auch sonst sein mögen. Von einigen jüdisch-italienischen Dichtern aus dem 15. Jahrhundert war bereits anläßlich der Kontroverse über die Frauen die Rede.

VIII.

Der jüdisch-spanische Dichterhimmel hatte sich bald nach dem Tode Charisis stark umwölkt. Die Schaffenslust wurde durch die eingetretenen widrigen Verhältnisse der spanischen Juden getrübt. Diese ertrugen, wie immer, standhaft die Leiden, die über sie hereinbrachen, aber es hat auch nicht an Schwächlingen gefehlt, welche um schnöder materieller Vorteile willen dem Glauben ihrer Väter untreu wurden und, um sich den Anschein zu geben, als ob sie aus Überzeugung zum Christentum übergetreten seien, ihre früheren Glaubensgenossen in Schrift und Wort maßlos angriffen. Die Angegriffenen blieben die Antwort nicht schuldig. Zwischen den getauften und ungetauften Juden brach ein heftiger Federkrieg aus, in dem die letzteren mit den schärfsten Waffen, welche ihnen die Wahrheit bot, sich gegen die Lüge verteidigten und die Konvertiten, soweit dies den Christen gegenüber zulässig war, mit beißendem Sarkasmus durchhechelten. Ich würde den Rahmen meiner Aufgabe überschreiten, wenn ich diesen Streit, welcher der jüdischen Geschichte angehört, ausführ-

lich schildern wollte (vgl. Graetz, Gesch. VII. S. 337, 357 ff.). Ich beschränke mich auf die Wiedergabe einiger satirischer Xenien, die wie giftige Pfeile hin und her flogen.

Einer der rücksichtslosesten Renegaten war Abner aus Burgos (ca. 1270—1346), ein in der jüdischen Literatur unterrichteter Arzt, der, um bequemer leben zu können, im reiferen Alter Christ wurde und den Namen Alfonso Burgensis de Valladolid annahm. Er bekämpfte das Judentum in einer hebräischen Schrift unter dem Titel »Minchath Kenaoth«, »die Eifergabe«, und war unverschämt genug, sie seinem frühern Freunde Isaak Polkar zu schicken, der mehrere Schriften zur Verteidigung seines Glaubens verfaßt hatte. (vgl. Graetz, a. a. O. S. 12, Geiger, a. a. O. S. 51). Polkar quittierte diese Zusendung mit den folgenden Worten:

Unkeuscher Buhlereien
Verdächt'ge Seele,
Du bringst die Eifergabe
Von Gerstenmehle.
Ich prüfe dich; die Wasser
Die bitt'ren trinke,
Auf daß dein Leib anschwelle,
Der Fuß dir hinke.

Abner macht sich über ihn lustig und antwortet ihm:

Vermag des Löwen Brüllen
Dich zu erschüttern,
Dann, Memme, denk des jüngsten
Gerichts mit Zittern.

Polkar zahlt ihm mit gleicher Münze heim, indem er ihm erwidert:

Löwenbrüllen, Dräuen, Schelten
Däucht mir Schafgeblöke nur;
Würmer, die sich Löwen dünken,
Flieh'n vor meiner Schritte Spur.

Nein, ich zage nicht, ich kenne,
Was die Weisheit hat entdeckt;
Doch, was du zu finden wähntest,
Hat mir Lachen nur erweckt.
(Geigers Übersetzung.)

Isaak Polkar (ca. 1270—1340) bietet uns in seinem Werke »Hilfe für die Religion«, in dem er die verschiedenen Parteien im Judentum kritisch beleuchtet, eine eigenartige Satire. (עזר הדת Cod. 57 der Breslauer Seminarbibliothek.) Dieses Werk besteht aus 5 Abschnitten. Der zweite enthält einen Dialog in Makamenform zwischen einem Stockgläubigen und einem Philosophen. (ויכוח התורני עם הפילוסוף, ed. in טעם זקנים S. 12.) Der Stockgläubige, ein würdiger, in seinen Gebetmantel gehüllter Greis, und der Philosoph, ein schöner Jüngling, zanken miteinander in einer Volksversammlung in Jerusalem. Der Stockgläubige repräsentiert das starre talmudische Judentum. Er verdammt die Philosophie, die viele Irrtümer lehre und den Glauben zerstöre. Das viele Nachdenken sei überhaupt für die Religion gefährlich. Die Jugend müsse davon ferngehalten und zur völligen Hingebung an Gott angeleitet werden. Die Philosophen seien Gottesleugner. Sie gehen nicht in die Synagoge, tragen keine Schaufäden an ihren Kleidern, legen keinen Tefillin, haben in ihren Häusern keine Mesusa. Das echte Judentum verlange die strengste Beobachtung aller Zeremonien. Darin allein liege das Heil der Israeliten. Über ihren Zweck nachzuforschen, sei unstatthaft. Das Judentum fordere vor allem ihre Betätigung. Nur eine Forschung sei heilsam, die Vertiefung in dasjenige, was Gott durch seine Propheten offenbart hat, so wie in die Geheimnisse der Haggada und vor allem der Kabbala. Darin allein liege die höchste Weisheit; alles andere, was nicht darauf Bezug hat, sei vom Übel; alles, was aus den »externen Schriften«, d. h. aus den nichtjüdischen Werken geschöpft wird, sei verwerflich und schädlich. Der

jugendliche Philosoph schildert dagegen enthusiastisch die Vorzüge der Philosophie, die er für das geeignetste Mittel hält, das Judentum vernunftgemäß zu begründen und seine Wahrheiten zu erfassen, sowie die Zeremonien nicht knechtisch um des Lohnes willen, sondern ihrem höheren ethischen Zwecke gemäß zu betätigen. Der Jüngling übertreibt aber ebenso wie der Greis, indem er z. B. die Philosophie höher stellt als die Prophetie und den reinen Rationalismus predigt. Die Streitenden können sich nicht mit einander verständigen, Sie werfen einander die gröbsten Beleidigungen an den Kopf. Wo die Argumente versagen, stellen sich die gröbsten Schimpfworte ein. Der Jüngling schont das Greisenalter nicht. Der Greis greift zum letzten Mittel, das er, wie es die Fanatiker zu alten Zeiten getan haben, für allein probat hält, die Wahrheit unschädlich zu machen. Er ruft: »Tötet, steinigt den Gottlosen, Écrasez l'infâme!« Der Streit beider wurde dem Könige unterbreitet, und dieser schlichtete ihn dahin, daß der starre Glaube ohne vernünftige Erkenntnis dem Menschen ebenso wenig volle Befriedigung gewähre, wie die Vernunfterkenntnis allein ohne Glauben. Das Judentum fordere beides. Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, müssen sich mit einander harmonisch vereinigen.

Ein jüngerer Zeitgenosse des genannten Isaak Polkar war Schemtob, ein talmudisch gelehrter Mann, der als einer der bedeutendsten kastilischen Dichter seiner Zeit unter den Namen Don Santob oder Santo de Carrion bekannt ist. Er verkehrte am Hofe des Königs Don Pedro von Kastilien (1350—1369), unter dessen Regierung die Lage der Juden in Kastilien sich äußerst günstig gestaltet hatte. Don Santo war nicht getauft, wie früher hie und da angenommen wurde, denn er bekennt sich in seinen Gedichten selbst als Jude. Er widmete dem genannten Könige ein langes Gedicht in kastilischer Sprache unter dem Titel Consejos, »Ratschläge« (vgl. Kayserling, Sephardim,

S. 19 ff., wo dieses Gedicht teilweise übersetzt ist, vgl. Graetz, Gesch. VII. S. 408 ff.) Es ist seltsam, daß ein Jude dem Könige von Kastilien Ratschläge und Unterweisungen erteilte, die zum Teil aus der Bibel und dem Talmud stammen. Diese Tatsache an sich entbehrt nicht des satirischen Beigeschmacks. Das erwähnte Gedicht enthält auch satirische Spitzen nicht nur gegen die Vorurteile, welche man christlicherseits gegen die Juden hegte, als ob diese weniger wie die Christen leisten könnten, sondern auch gegen die Juden, welche in ihren Stellungen oft den materiellen Gewinn im Auge haben. Dieser letztere Fehler mag wohl bei dem einen oder andern Juden vorgekommen sein. Der Dichter mag selbst als Dichter in den christlichen Kreisen seiner Zeit nicht die verdiente Anerkennung gefunden haben. Ich teile nur einige Strophen als Probe mit:

Sollten And're größer sein
Meines Volkes, als ich bin,
Weil vom Könige sie allein
Zogen Gut und viel Gewinn?

Sollte gut sein meine Red',
Hör' sie nicht verächtlich an,
Weil der Autor niedr'ger steht,
Als wohl mancher Rittersmann.

Ist die Rose minder schön,
Weil ihr steht der Dorn zunächst?
Ist die Rebe zu verschmäh'n
Etwa, weil aus Holz sie wächst?

Ist der Habicht minder wert,
Weil im schlechten Nest die Brut?
Weil der Jude dich es lehrt,
Ist das Beispiel minder gut?

Nein, man acht' mich nicht für dumm,
Weil nach vieler Juden Lust
Ich nicht knechtisch schweige stumm,
Da ich Bess'ren mir bewußt.

Das Glück, das die Juden unter der Regierung Don Pedros genossen, war nicht von langer Dauer. Seine Nachfolger standen ganz und gar unter dem Einflusse der judenfeindlichen Geistlichkeit. Es hat auch nicht an Apostaten gefehlt, welche das Volk gegen ihre früheren Glaubensgenossen aufhetzten. Einer von ihnen war Pedro Ferrus. Er war einst in Alcala, und schlich sich daselbst in das jüdische Lehrhaus ein, wo er übernachtete. Morgens wurde er aus dem Lehrhaus verwiesen. Er sandte darauf ein Spottgedicht in kastilischer Sprache über seine frühere Religion an die Rabbiner von Alcala. Diese antworteten ihm mit einem Gedichte in derselben Sprache, in dem sie ihm andeuteten, daß er seinen Glauben doch nur um des schnöden Gewinnes willen verlassen habe. Ich teile nur die folgenden Strophen mit. (Kayserling a. a. O. S. 43.)

Wir Rabbis wollen im Verein
Bescheid Don Ferrus geben,
Nur mög' er so verständig sein
Und sie zu verstehen streben.
Bewiesen ist für alle Zeit:
Es währt nicht alle Ewigkeit
Das Erdenglück, das dich erfreut.

Ob heiter auch dein Aug' jetzt blickt,
Die Trübsal dich verlassen,
So ist doch gar zu ungeschickt
Dein allzu närrisch, gottlos Spaßen.
Mach' über Gott nur deinen Witz,
Wozu ist auch er sonst wohl nütz,
Wenn man im Amt und Reichtum sitzt.

Eine der interessantesten Satiren der jüdischen Literatur, die ebenfalls einen Konvertiten betrifft, ist die folgende. Profiat Duran, eigentlich Isaak b. Mose Halevi, genannt Efodi, ein namhafter Gelehrter, wurde 1391 in Catalonien bei einer blutigen Verfolgung der Juden mit mehreren seiner Glaubensgenossen zur Taufe gezwungen. Er beschloß zusammen mit seinem Freunde David Bonet Giorno, der sich in derselben Zwangslage befand, nach Palästina auszuwandern, um dort zum Glauben ihrer Väter zurückzukehren. Sie verabredeten sich, in einer südfranzösischen Hafenstadt zusammenzutreffen, um von dort aus gemeinsam ihre Reise nach Palästina anzutreten. Profiat Duran traf aber daselbst seinen Freund nicht, sondern erhielt von ihm einen Brief, in dem er ihm mitteilte, daß er in dem neuen Glauben aus voller Überzeugung ausharren werde, und ihn in schwärmerischer Lobeserhebung dieses Glaubens zu einem gleichen Schritte zu bewegen suchte. David Bonet Giorno ist zu seinem Verbleiben in Christentum, wie es scheint, durch seinen Lehrer Paulus Burgensis oder de Santa Maria veranlaßt worden, der vor seiner Taufe Salomo Levi aus Burgos hieß, als Rabbiner sehr geschätzt war und nun in seiner hohen kirchlichen Stellung feindselig gegen die Juden auftrat. (Graetz, Gesch. VIII, S. 84 ff.)

Profiat Duran antwortete seinem Freunde David Bonet Giorno in einer hebräischen Epistel, in der er dessen Verhalten billigte, zu dem ihn nicht der Verstand, sondern der Glaube allein bestimmte. Das sei ganz recht, denn der Verstand des Menschen sei trügerisch und habe mit seinen Schlüssen und Beweisen in solchen Dingen gar nicht dreinzureden. Lass dich nur, rief er ihm zu, vom Verstande nicht berücken. Er strich die Überlegenheit des Christentums über das Judentum außerordentlich heraus. Die Parallele, die er zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen zog, beginnt mit dem oft wiederkehrenden Refrain

אל תהי כאבותיך »Sei nicht wie deine Väter«, die an einen einzigen Gott glaubten. Die menschliche Vernunft könne diese Einheit nicht fassen, wohl aber die Dreieinigkeit Gottes begreifen. Sei nicht wie deine Väter, welche glaubten, daß Gott ein rein geistiges, unveränderliches Wesen sei. Daß ein solches Wesen existiere, sei lediglich die Annahme der philosophischen Spekulation. Daß aber Gott Mensch geworden sei, das leuchte vollkommen ein. In diesem Tone werden auch die anderen Gegensätze des Juden- und Christentums beleuchtet, und schließlich werden noch einige schmeichelhafte Komplimente an Paulus de Santa Maria gerichtet.

Diese Epistel wurde christlicherseits als eine Verherrlichung des Christentums durch einen getauften Juden aufgefaßt und unter dem Titel Alticabotica (Al tehi ka Aboteka) vielfach verbreitet. Erst allmählich erkannte man, daß sie eine überaus geistreiche Satire auf die Konvertiten sei, welche vorgaben, die Taufe nur aus Überzeugung angenommen zu haben. Diese Erkenntnis hatte eine außerordentliche Wirkung. Sie hat in christlichen Kreisen eine arge Enttäuschung hervorgerufen und in jüdischen, den im Glauben ihrer Väter Wankenden, neuen Mut eingeflößt. (Efodis Epistel zuerst ediert von Isaak Akrisch, Konstant. ca. 1547, ist auch sonst erschienen, u. a. in Geigers Melo Chofnajim, Berlin 1840, ins Deutsche übersetzt von Geiger, »Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theologie IV, 452, vgl. über Efodi, מעשה א׳פ׳ד׳, ed. von Friedländer und Kohn, Wien 1865, vgl. Graetz a. a. O. S. 94.).

Eine ähnliche Satire verfaßte mehrere Jahre später — die Zeit läßt sich nicht näher bestimmen — Salomo b. Reuben Bonfed, ein Zeitgenosse und Verwandter des genannten Profiat Duran (vgl. dessen Diwan, Cod. Bodl. 1984 Nr. 32, Katalog Neubauer S. 672 vgl. Groß, Gallia judaica S. 358, vgl. über ihn Steinschn. Hebr. Bibliogr. XIV, S. 79 ff. den umfassenden »Artikel Poëten und Polemiker in Nord-

spanien um 1400«). Er lebte als Rabbiner in Saragossa zur selben Zeit wohl, wie Salomo b. Meschullam da-Piera daselbst weilte, und gehörte wie dieser zu den größten jüdischen Dichtern Spaniens an der Wende des 14. u. 15. Jahrhunderts (vgl. über da-Piera die dankenswerte Abhandlung von Heinrich Brody, Berlin 1893). Während aber Salomo b. Meschullam da-Piera vorzugsweise Panegyriker war und mit den verschiedenen Gelehrten und Dichtern in freundschaftlicher Korrespondenz stand, war Solomo Bonfed ein scharfer Polemiker und dabei ein Meister der Satire und Parodie.

Astruc Remoch (רמוך) aus Fraga, ein geschätzter jüdischer Arzt, war in der oben erwähnten Zeit zum Christentume übergetreten und wurde nun genannt Francesco דישוורדה, wahrscheinlich de Cervera (Cod. Bodl. Nr. 916, Kat. Neubauer S. 200 דישורורדה, Cod. Bodl. Nr. 1984, Kat. S. 671 די שו' יורדי, Cod. München Nr. 312, Kat. S. 137 דס' יורדינו, in der erwähnten Edition der Epistel Efodis, Konstant. דייש קורני. Ich emendiere alle diese Namen in די שורורה de Cervera, vgl. Gallia S. 644). Der genannte Apostat richtete einen in schönem Hebräisch geschriebenen Brief an seinen jungen Freund En-Schealtiel Bonafos, und suchte ihm die christlichen Dogmen plausibel zu machen, um ihn zu bekehren. En-Schaltiel lehnte, wohl aus Furcht vor der Rache des fanatischen Apostaten, den Lockruf in maßvollster Weise ab. (Astrucs Brief ist zusammen mit der erwähnten Epistel Efodis, ed. Konstant. abgedruckt. Der Adressat heißt hier, wie auch sonst in Handschriften אנשלתיאל בונפוס v. Steinschn. a. a. O. S. 107. Nur Cod. Bodl. Nr. 916 Kat. S. 200 heißt er נבון בר שאלתיאל דפיארה, »Der gelehrte Sohn des Schaltiel da-Piera«. Das ist wohl ein Fehler. Es ist schwer, die spanischen Personennamen mit Sicherheit zu identifizieren.)

Salomo Bonfed trat für Schaltiel in die Schranken und antwortete dem Apostaten in gereimter Prosa. »Schön,

ruft er ihm im Eingange seines Briefes zu, ist Deiner Rede Form, aber die Gedanken, die sie ausdrückt, ist ganz abnorm. Deine Fittige sind die einer Taube, aber Dein Leib ist der eines Raben. Du predigst Liebe und birgst im Herzen Haß. Du gleichst einem häßlichen Frauenzimmer, das sich mit glänzendem Schmucke bedeckt und süß flötet, um die Männer zu fangen«. Er unterzieht dann die wichtigsten christlichen Dogmen einer zersetzenden Kritik. Ich mag seine Worte nicht wiedergeben, denn seine Einwendungen sind nicht neu. Bewundernswert ist der Mut, mit dem er in einer Zeit des widrigsten Sykophantentums der jüdischen Apostaten seine Meinung offen aussprach. Seine Satire wirkt durch den überaus geschickten Musivstil und durch die Wahrheit, mit der er dem Gegner die bittersten Pillen nicht kandiert, sondern in natura zum Verschlucken reicht. (Bonfeds Antwort ist abgedruckt mit der Epistel Efodis in der ed. Konstant. und auch im קובץ ויכוחים Breslau 1846.)

Von seinen Schriften, die sich zum Teile handschriftlich erhalten haben (vgl. seinen Diwan Cod. Bodl. Nr. 1984 und Cod. Halberstam Nr. 242, vgl. dessen Katalog) sind nur wenige veröffentlicht worden. Zu den letzteren gehören unter anderen zwei Schriften, ein Pamphlet gegen seine Gegner von Saragossa, die ihn aus seiner Stellung als Rabbiner daselbst verdrängt haben, und denen er die gröbsten Insulten ins Gesicht schleudert (ed. von Steinschn. in seinem Katalog der Michaelschen Bibliothek) und ein Streitgedicht gegen dieselben Gegner. (שיר התלונה ed. in דברי חפץ S. 21 und von Egers, Monatsschr. 1884, S. 523.) In diesem Gedichte gibt er ergreifenden Ausdruck dem Schmerze über das Mißgeschick, das seine Feinde ihm bereitet haben, und findet seinen Trost in der Erwägung, daß der große Meister Salomo Ibn Gabirol seiner Zeit ebenfalls von den Saragossanern verfolgt wurde. Gabirol erschien ihm, so erzählte er, in einer Vision, begrüßte ihn als seinen Sangesbruder und bot ihm seinen Beistand gegen

die Bösewichter von Saragossa an. Dem Satiriker Bonfed waren drei Dinge eigen, die seine kraftvollen Dichtungen trübten, die Streitsucht, die persönliche Gereiztheit und das Übermaß von Selbstbewußtsein. Ihm gehören mehrere scharfe Epigramme an (vgl. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule, S. 52, 53) und wahrscheinlich auch das folgende (vgl. den Text bei Steinschn. Hebr. Bibliogr. XIV, S. 97), das ich in der folgenden Übersetzung wiedergebe.

An einen Verleumder.

Von der Biene hast du den Stachel nur,
Mit dem du gerne schlägst eine Wunde.
Von dem Honig hast du keine Spur,
Den die Biene birgt in ihrem Munde.

In derselben Zeit, in der Bonfed seine Streitschriften geschrieben hat, (1415) verfaßte Salomo Alami in Portugal ein ethisches Sendschreiben in gereimter Prosa unter dem Titel אגרת מוסר (ed. Konstant. 1609 und sonst, von neuem durch Jellinek, Leipzig 1854, von Zunz im Auszuge übersetzt in dessen gesammelten Schriften, II, S. 147). In dieser Schrift hält der Verfasser in den traurigen Verhältnissen der jüdischen Bewohner der pyrenäischen Halbinsel, den Vorboten der gegen Ende dieses Jahrhundertes eingetretenen furchtbaren Katastrophe, seinen Glaubensgenossen einen Sittenspiegel vor. Er ermahnt sie in herzinnigen und warnt sie in bitterbösen Worten. Er verspottet den Hochmut und die Prunksucht der Reichen, die ihrer armen Glaubensgenossen nicht gedenken, sich um das Gemeinwohl ihres jüdischen Stammes nicht bekümmern und gegen den Glauben ihrer Väter indifferent sind. Er tadelt die Nachahmung christlicher Sitten und Gebräuche, in denen die Kinder erzogen und ihrer heiligen, altjüdischen Sitte entfremdet werden. Er geißelt die Streitsucht der Vornehmen der Gemeinde, die aus Neid einander anfeinden und selbst davor nicht zurückschrecken, einander

bei den Fürsten zu verleumden. Er warf den Predigern und Schriftstellern Mangel an gründlichem jüdischem Wissen und die Sucht zu prahlen vor. »Die genannte Schrift, sagt Zunz (a. a. O.), ist ein schönes Zeugnis für das Judentum, daß es niemals seine Bekenner hat in die Irre gehen lassen, daß wir in seinen Lehren stets die Mittel und den Mut zum Zurechtweisen gefunden. In dieser Schrift ist manches, was auch unserer Zeit mit Nutzen gesagt sein kann.«

Eine der merkwürdigsten Satiren ist die des spanischen Dichters Anton de Montoro Ropero. Er hieß als Jude Kohen und war seines Handwerks Schneider. Nach seiner Taufe hat er sich als Troubadour berühmt gemacht und genoß großes Ansehen, aber er trat nicht wie die andern Apostaten feindselig gegen seine früheren Glaubensgenossen auf, sondern nahm sich im Gegenteil ihrer an. Nach der Einführung der Inquisition (1480), unter der die Neuchristen, die im geheimen dem Judentume anhingen, viel gelitten haben, richtete Anton de Montoro, genannt der »boshafte Kohen«, folgendes Gedicht an die Königin Isabella, in dem er ihr Vorstellung machte wegen der von der Inquisition geübten Strenge. (Kayserling a. a. O. S. 90, Graetz, Gesch. VIII., S. 306.)

O Ropero, weh-durchzuckt, traurig,
Empfindest du nicht brennenden Schmerz?
Sechzig Jahre alt geworden,
Zum Christen nun bekehrt,
Schwur er nicht mehr beim Schöpfer
Sondern leierte sein Credo ab,
Verzehrte Gerichte mit Schweinebissen
Mit halbgebratenen Schinkenschnitten,
Messe hören, beten, Kreuze schlagen,
Alles vermochte nicht die Spur
Vom getauften Juden zu verwischen!
Die Augen verdreht,
Und mit großer Andacht

An den heiligen Tagen
Hergesagt und hergebetet
Christi Leidensgeschichte,
Anbetend den Gottmenschen,
Daß er mich von meiner Sünde erlöse,
Kann ich doch nicht den Namen
Des alten, schandbaren Juden verlieren.
O Königin von großer Macht!
Zum Gedeihen des heiligen Glaubens
Will unser Herr nicht
Mit Zorn den Tod des Sünders,
Sondern, daß er lebe und Reu' empfinde.

IX.

Wenn der genannte spanische Troubadour auch nach seiner Taufe sein jüdisches Herz bewahrt hat, was einige Anerkennung verdient, so hat Süßkind von Trimberg (Anfang des 13. Jahrh.) als deutscher Minnesänger seinen jüdischen Glauben überhaupt nicht aufgegeben. (Graetz Gesch. VI, S. 277; L. Fürst, Illustrierte Monatshefte usw. I, S. 12.) Seine Gedichte schließen in schönen Formen köstliche Gedanken in sich. Süßkind konnte mit den anderen deutschen Minnesängern wetteifern, aber er war doch nur ein Jude und erfuhr als solcher manche Zurücksetzung. In seinem Unmute darüber dichtete er die folgenden satirischen Verse:

Das Lied verklingt im hohen Saal.
Da zieht der Burgherr blank den Stahl;
Allein die Gäste wehren ihm:
»Er ist ein Jude! Laß ihn ziehn;
Er ist des Ritterzorns nicht wert,
Sein Blut beflecke nicht dein Schwert.«

Und Süßkind zieht fort im Tale.
Nun wallt er einsam an der Saale,

Sitzt trauernd an des Ufers Rand
Und singt und spielt mit müder Hand.

Süßkind, der sich seiner dichterischen Kraft voll bewußt war, unternahm es wie die anderen Minnesänger, von Burg zu Burg zu ziehen und für Geld seine Lieder erklingen zu lassen. Verbittert über seinen Mißerfolg stimmte er folgendes satirische Lied an:

Was soll dieses traurige Wandern
Mit Sang und Saitenspiel
Von einer Burg zur andern?
Was ist mein Lohn, mein Ziel?

Sie wissen, daß der Sänger
Verhaßten Glaubens Sohn;
Sie reichen ihm nicht länger
Den kargen Minnelohn.

Verstummet denn, ihr Lieder,
Vor jedem Edelhaus.
Ich will als Jude wieder
Ziehn in die Welt hinaus.

Will Mantel und Hut erfassen
Und will nach Judenart
Mir wieder wachsen lassen
Den langen grauen Bart.

So will ich still verbringen
Den Rest, der mir beschert,
Und denen nicht mehr singen,
Die meiner Kunst nicht wert.

Weniger anmutig, aber nicht weniger sarkastisch ist die Satire eines sonst unbekannten Dichters Namens Gumplin, der in hebräischer Sprache ein Spottgedicht auf die reichen Juden des Rheinlands gedichtet hat. Das Gedicht stammt sicherlich aus der letzten Zeit des dreißigjährigen Krieges, in der das Rheinland furchtbar verwüstet,

entvölkert und verarmt war, so daß viele Juden, die an den Bettelstab gekommen waren, bei den reichen Glaubensgenossen der größeren Städte Unterstützung suchten und oft von diesen hartherzig behandelt wurden. Für diese armen Juden brach nun der Dichter Gumplin eine Lanze in dem Gedichte, das ich in der folgenden Übersetzung wiedergebe (vgl. den Text bei Geiger, Melo Chofnajim S. 51.).

Arme Leute, welche unstet wandern
In der sie arg bedrängenden Not
Immerfort von einer Stadt zur andern,
Um zu erbetteln ihr tägliches Brot,

Haben im Unmute mich gebeten,
Daß ich gegen den Geiz, der nicht kennt
Ein Erbarmen mit den harten Nöten,
Geißelnd ein paar scharfe Pfeile send'.

Die Geizigen geb ich preis dem Spotte.
Sie wohnen an dem schönen Rheinstrom',
Doch sind eine so häßliche Rotte
Sie wie die Leut' des verfluchten Sodom.

Nennen ihr Land Zarfat (צרפת), Reich der Franken,
Das heißt hebräisch doch (צר פת) Brod leer,
An großer Hartherzigkeit sie kranken.
Gehören wie Sodom an das Tote Meer.

Ihre Heldentaten will ich preisen,
Will erzählen, was sich Schön's zutrug,
Was geschehen ist in ihren Kreisen,
Will schildern ihren Charakterzug.

Wenn die Armen an die Türen klopfen,
Ruft der Hausherr seine Frau herbei.
Sieh', Gesindel seinen Bauch will stopfen,
Fütt're es mit einem bill'gen Brei.

Uns're Speisekammern mußt du schonen,
Bereite etwas, was den Magen füllt,
Eine lange Brüh' mit wenig Bohnen
Oder auch Erbsen wohl den Hunger stillt.
Nennen ihr Land usw.

Eines dabei darfst du nicht vergessen,
Der Brühe beizumischen recht viel Klei',
Denn die Armen wollen satt sich essen,
Daher muß ergiebig sein der Brei.

An der Kleie brauchst du nicht zu sparen,
An den Körnern aber desto mehr;
Diese sollen im Wasser fahren
Wie der Sand auf dem Grunde im Meer.
Nennen ihr Land usw.

Am Sabbat und an den Feiertagen
Genießen sie nicht besondere Speis';
Prachtvolle Gewänder doch sie tragen
Und schmücken sich gern in jeder Weis'.

Firlefanz haben gern diese Gecken,
Besonders glänzenden Kleiderschmuck.
Ihren Kopf gar hochmütig sie strecken,
Wenn auch der Magen nicht hat genug.
Nennen ihr Land usw.

Ihr Land am Rhein wird nicht mehr geachtet,
Denn in ihm herrscht die bitterste Not.
Als Land des Elends wird es betrachtet,
Denn in ihm gibt es nur wenig Brot.

Das Fleisch ist ein rarer Leckerbissen,
Der in geringem Maß' genossen wird.
Es wird in so kleine Stücke zerrissen,

Daß es sich im großen Topf verliert.
Nennen ihr Land usw.

Den Hausleuten wird streng aufgetragen:
Wenn ein läst'ger Gast an die Tür pocht,
Nach Vorschrift an verschiedenen Tagen
Nur die gröbste Kost abwechselnd kocht.

Am Sonntag etwas Gemüse siedet,
Am Montag gibts einen Brodaufguß,
Der Dienstag Zwiebel mit Knoblauch bietet,
Am Mittwoch ihr Rest genügen muß.
Nennen ihr Land usw.

Am Donnerstag vertrocknete Linsen gebet,
Doch sei diese Speise nicht zu fest,
Sehet, daß ihr davon was aufhebet
Damit für Freitag noch bleibe ein Rest.

Am Sabbat im Essen Maß man halte;
Er soll ein heiliger Ruhetag sein.
Ein erbaulicher Geist an ihm walte;
Man genieße wenig Fleisch und Wein.
Nennen ihr Land usw.

Das Schrifttum der deutschen Juden des Mittelalters bot mir fast kein Material für meine Abhandlung. Der Scharfsinn, der Witz der deutschen Juden erschöpfte sich in der spitzfindigen Erläuterung des Talmuds; die Dichtkunst stand im Dienste der Religion. Die weltliche Dichtung ergoß sich nicht wie in Südfrankreich, Spanien und Italien in breiten Strömen, sondern rieselte in schmalen Rinnsalen hin und ermangelte, wenn es sich nicht gerade um einen Purimscherz handelte, des fröhlichen Humors. Die ethischen Werke (ספרי מוסר) der deutschen Gelehrten, sind vortrefflich. Ich nenne nur das »Buch der Frommen« von Jehuda b. Samuel b. Kalonymos dem Frommen, das Werk

»Rokeach« von Eleasar b. Jehuda aus Worms und das »Testament« von Ascher b. Jechiel (vgl. Zunz, zur Gesch. und Lit. S. 122 ff. S. Bäck in dem von Winter und Wünsche herausgegebenen Sammelwerke. Die jüd. Literatur. Trier 1896, III, S. 627 ff.). Die jüdische Sittenlehre spiegelt sich in diesen Werken in ihrer ganzen Höhe klar und hell wieder, aber sie wird ziemlich trocken oder vielmehr ziemlich sanft vorgetragen. Es fehlt ihr jener Sarkasmus, der seine Stachel in die Herzen derjenigen senkt, die aufgerüttelt werden sollen.

X.

Dieser Sarkasmus ist für die Sittenlehre wie für die Predigt, insofern sie eine moralische Tendenz verfolgt, das, was die scharfen Gewürze für die Speisen sind. Die spanisch-portugiesischen und italienischen jüdischen Prediger haben bis zum 18. Jahrhundert herab die Moral, die sie predigten, in eine so dichte Wolke philosophischer Reflexionen und gekünstelter, witziger haggadischer Auslegungen der Bibel gehüllt, daß ihr eigentlicher Kern dem Zuhörer verloren ging, (vgl. S. Bäck a. a. O. II, S. 609, ff. Die Darschanim vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrh.).

Die deutschen Darschanim vom 16. Jahrhundert angefangen, bedienten sich wohl auch dem Geschmacke der Zeit huldigend, der haggadischen Auslegungskunst. Sie predigten aber mehr in einer zu Herzen gehenden Form eine gesunde Moral, in der sie die Zuhörer nicht nur darüber belehrten, was sie tun sollten, sondern ihnen auch unter Hinweis auf die Schäden der Zeit warnende Beispiele vor die Seele führten, um ihnen zu zeigen, was sie nicht tun sollten. Wenn dieser Hinweis auf die Fehler der Zeit nicht bloß polternd, sondern mit gemessenem Sarkasmus stattfindet, dann wird die Rede wie die Strafrede der Propheten, von der ich bereits gesprochen habe, zur tatsächlichen Satire. Dieser letztern Art waren, um nur ein Beispiel anzu-

führen, die Predigten des berühmten Ephraim Lenczyz (gest. 1619 in Prag), der in seinen zahlreichen allgemein bekannten Predigten sich die Aufgabe gestellt hat, ich möchte sagen, im Geiste der Propheten die ethische Seite des Judentums mit besonderem Nachdruck hervorzukehren. Er geißelt mit seltener geistsprühender Beredsamkeit schonungslos die sittlichen Gebrechen seiner Zeit und warnte seine Glaubensgenossen ganz besonders davor, durch ihr Betragen Anstoß bei den Christen zu erregen, damit das Judentum nicht falsch beurteilt und etwaigen Angriffen ausgesetzt werde.

Der berühmte polnische Wanderprediger Zebi Hirsch Woydyslaw (1796—98 in Berlin, vgl. Bäck a. a. O. S. 685) bedient sich in einer Predigt des folgenden Gleichnisses: Eine weise Regentin sandte ihren Minister nach einer entfernten Gegend ihres Reiches, damit er sich daselbst über den Zustand der Sträflinge orientiere, die in einem Hüttenwerke arbeiten mußten. Er war über das schlechte Aussehen der Arbeiter entsetzt und stellte den Direktor des Hüttenwerkes darüber zur Rede. Auf die Mitteilung, daß die Arbeiter deshalb so schlecht aussähen, weil sie durch die Kraft ihrer Lungen die Glut des Feuers im Schmelzofen anfachen müssten, erklärte der Minister dem Direktor den Mechanismus des Blasebalges, durch den die Arbeiter von ihrer Anstrengung entlastet würden. Als der Minister im nächsten Jahre wieder das Hüttenwerk besuchte, fand er zu seinem größten Erstaunen wieder den alten Schlendrian vor. Wo sind, fragte er entrüstet den Direktor, die Blasebälge? Ja, antwortete dieser: Ich habe die Blasebälge wohl erhalten, aber sie wirkten nicht mehr, weil die Glut bereits erloschen war. Nun freilich, sprach der Minister: Wenn Ihr die Glut ersterben lasst, da nützt kein Blasebalg mehr.

Das ist, sagte der Prediger zu seinen Zuhörern, unter denen sich auch David Friedländer, Mendelssohns Freund,

befand, der das Heil des Judentums von der Einführung wesentlicher Reformen erwartete, mein Gleichnis. Höret nun die Anwendung. Unsere heilige Religion stellt an uns mannigfache Forderungen. Unsere Väter haben sie mit flammender Begeisterung erfüllt, die in ihren Herzen loderte. Diese Glut wurde durch die verschiedenen Satzungen und Bräuche genährt. Ihr wollt diese abschaffen und durch neue Formen ersetzen. Gebet acht, daß es Euch damit nicht so gehe, wie dem erwähnten Direktor. Wenn einmal die flammende Begeisterung für die Religion unserer Väter erloschen ist, dann hilft keine Reform mehr. »Diese Predigt ist eine Satire auf die übertriebene Reform des Judentums.

Der Witz gibt der Satire zündende Kraft. Er ist auch in jeder Form, in die er gekleidet ist, der eigentliche Schlager der Predigt, wenn ihm auch der rechte Gehalt entspricht. Der berühmte italienische Dichter Immanuel Frances (1636—c. 1710) verfaßte unter verschiedenen Satiren auch eine auf solche Prediger, die mehr nach Effekt haschen, namentlich durch die Buchstabenmystik, Notarikon und Gematriot die Bewunderung der Zuhörer erwecken wollen. Die Satire ist betitelt »Dialog zwischen Rechab und Baana« (וכוח רכב ובענה, mitgeteilt von H. Brody, in seiner Ausgabe der »Hebräischen Prosodie« מתק שבתים des Immanuel Frances, Krakau, 1892, p. 18 v. Steinschn. Katalog der hebräischen Handschriften der kgl. Bibliothek n Berlin II, Nr. 56, S. 34). Ich gebe diese in gereimter Prosa verfaßte Satire in der folgenden Übersetzung wieder.

Baana: Mein Herz von flammendem Zorn' erglüht,
Daß der Titel Rabbi mich nicht zieret,
Wenn mein Auge einen Toren sieht,
Der als Rabbi der Meng' imponieret.

Rechab: Hör' auf meinen Rat, auf ihn acht',
In einen langen Mantel dich hülle,

Respektable Kleidung würdig macht.
Setz auf, nicht zu vergessen, eine Brille.

Im Tempel steh' dein Mund niemals still;
Ab und zu mußt fromm du gen Himmel blicken,
Heiße Tränen vergießen gar viel,
Auch dann und wann tief zur Erd' dich bücken.

Den Bart lass wachsen, daß er werd'
So lang, daß er bis zum Nabel walle,
Denn das für den Rabbi sich gehört,
Der will, daß ihn respektieren alle.

Baana: Was du mir rätst, ist weise und gut,
Aber ich habe wohl viel studieret.
Zum Predigen fehlt mir doch der Mut,
Da ich dies niemals hab' probieret.

Rechab: Das Predigen freilich ist gar schwer,
Wenn man selbst das nöt'ge Mehl müßt' mahlen.
Aber man begegnet selten mehr
Echten Prediger-Originalen.

Mancher Prediger sehr geistreich spricht,
Und wunderschön Bibelstellen deutet.
Doch, was er redet, gehört ihm nicht,
Er hat fremde Werke ausgebeutet.

Mancher gerne sich bedient der Mystik,
Will mit ihrer tiefen Weisheit prahlen,
Erklärt das Bibelwort durch Kunststück
Mit dem Spiel der Buchstaben und Zahlen.

Das Publikum, zu dem er so spricht,
An das er mit solcher Kunst sich wendet,
Versteht dieselbe mitunter nicht,
Doch wird's durch ihren Zauber geblendet.

Gehüllt in deinen Gebetmantel,
Besteige, um dich zu produzieren,
Mutig, unerschrocken, die Kanzel;
Darfst das Publikum nicht hoch taxieren.

Damit deine Predigt dir geling',
Wart' ein wenig, suche dich zu fassen;
Nase, Mund und Bart in Ordnung bring'.
Alles das darfst du nicht unterlassen.

Ganz gefaßt dann deine Red' anfang'
Und halte sie ohne jedes Zagen.
Vor dem Publikum sei dir nicht bang;
Du mußt ihm die volle Wahrheit sagen.

Deinen Mund so voll als möglich nimm,
Du darfst als Prediger alles wagen;
Red' mit Pathos, mit sehr lauter Stimm',
Kannst auf das Pult mit der Faust auch schlagen.

Wenn du auftrittst mit der nötigen Kraft,
Und mir folgest in deinem Verhalten,
Deine Red' dir dann Respekt verschafft
Bei den Jungen und auch bei den Alten.

Zum Schlusse will ich einige Streiflichter auf die modernen Ghettogeschichten werfen (vgl. Groß, Allgemeine Zeitung des Judentums 1908, Nr. 6—7. »Das Ghetto in der Dichtung«). Diese wollen uns das immer mehr verblassende Bild des eigentümlichen Lebens des Ghetto mit seinen Licht- und Schattenseiten vor die Seele führen. Sie kleiden das Schöne des innigen, reichen Gemütslebens, das bei allem Leid im Ghetto pulsierte, in eine idyllische Form und zeigen uns die Mängel der Bewohner des Ghetto, die in dem schweren Drucke und ihrer sozialen Ausschließung ihren Grund hatten, in dichterischen Gestalten verkörpert, die uns als satirische

Figuren erscheinen. Solche Figuren erblicken wir, um nur einige Beispiele anzuführen, in den Erzählungen Bernsteins. In einem Ghetto ist am Sabbat der Eruw zerrissen, das ist der Draht, der die ganze Judenstadt umspannt und sie zu einem in sich abgeschlossenen, eigenen Raume macht. Die Weisen der Gasse disputieren mit einer Dialektik, die einem Philosophen alle Ehre machen würde, wie man dieser Kalamität steuern könne, um zu Mittag die Sabbatspeise holen zu können. Entsetzlich, ganz entsetzlich! (Vögele der Maggid.) In einem andern Ghetto hat sich noch Schrecklicheres zugetragen. Ein Bewohner hat sich entschlossen, dem Schacher zu entsagen und im nächsten Dorfe ein Bauer zu werden. So was! Unerhört! Das ganze Ghetto ist im Aufruhr. (Mendel Gibbor.) Die Scheu der Leute des Ghetto von dem Ackerbau und dem Handwerk geißelt Leopold Kompert in humorvoller Weise. (»Am Pfluge« und »Die Prinzessin«). Das ganze Ghetto, so erzählt er, war aus Rand und Band, als ein jüdischer Jüngling Schlosser wurde und als solcher einen Blitzableiter auf der Synagoge anbrachte. Schickt sich das für ein jüdisch Kind? Es ging dennoch. Die Kompertsche Muse hat zwei drollige Gestalten geschaffen, den Lehrer Arnstein, der die Jugend in die Geheimnisse der Partizipialkonstruktion einweiht und »Feiwel den Buchhalter«, den Politiker der Judengasse, der die Geschichte Napilions erzählt, den er, obwohl er 50 Jahre nach ihm gelebt hat, beinahe in Schönbrunn gesehen hätte.

Die Erzählungen von Bernstein und Kompert sind zum Teil Romane, in denen die Liebe die treibende Macht ist, welche goldene Fäden spinnt, die auch im Ghetto sich von den Herzen zu den Herzen wie die Metalldrähte des Eruw von den Häusern zu den Häusern ziehen. Die Liebe machte die Prinzessin des Ghetto zur guten Bäuerin, die in der Sorge um den Hühnerstall Machats französische Grammatik vergaß, in der sie von ihrem Lehrer Arnstein

unterrichtet wurde. Die Liebe zündete wie ein Blitz in den Herzen des jüdischen Schlossers und seiner jungen Nachbarin, deren Eltern am meisten gegen die Schlosserei und besonders gegen die Errichtung des Blitzableiters geeifert hatten. Die Liebe verklärt bei Kompert die Schäden des Ghetto und zeigt sie uns in milderem Lichte. Sie schlägt auch die Brücke zwischen dem Ghetto und der Welt außerhalb und wird zur Versöhnung der Menschen führen.

Diese Liebe tritt in den Erzählungen von Karl Emil Franzos nicht mit der ihr eigenen versöhnenden Kraft auf. Die Fehler der Leute der Judengasse erscheinen bei ihm in ihrer häßlichsten Gestalt. Der Humor, mit dem er sie schildert, gibt ihnen ein abschreckendes Aussehen. Wir haben es bei ihm freilich mit der polnischen Judengasse zu tun. Alle seine Erzählungen in den »Kulturbildern aus Halbasien,« soweit sie die Juden betreffen, sind eine einzige große Satire auf die Juden in Barnow, die Verkörperung des polnischen Ghetto mit seinem Schmutze, seiner geistigen Barbarei, seinem Aberglauben, seinem mangelhaften Jugendunterrichte und seiner Unvernunft in der frühzeitigen Eheschließung und dem daraus folgenden sozialen Elend. Der letzte Satiriker auf den ich kurz hinweise, ohne auf seine Werke näher einzugehen (vgl. Näheres, Groß, Zeitung des Judentums, a. a. O.), ist Zangwill, der in seinem in englischer Sprache verfaßten Buche »Kinder des Ghetto« die sozialen und religiösen Verhältnisse der Londoner Juden satirisch beleuchtet. Sein Buch ist ein getreues Spiegelbild der verschiedenen Gegensätze, die nicht nur das englische sondern auch das gesamte Judentum bewegen.

Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna.

Von H. Rosenberg.

(Fortsetzung.)

אֶתְרוֹג Citronenart, nb. Sukka III, 5 (57 a, 9) masc. אתרוג הגזול והיבש פסיל וכ׳, Meila VI, 4 (184 a, 20) masc. אתרוג גדול.

בְּאֵר Brunnen, bh. b. fem. Albr. 62. Ebenso ist auch em. im Syr. bera, Nöldeke § 84. Im Arab. bir, GaspariMüller, § 289. Im Mand. בירא, Nöldeke, mand. Gramm., p. 160. Oholot V, 6 (208 a, 16) fem. באר חלקה; Para VIII, 11 (225 a, 10) E. p. באר שנפל לתוכו, richtiger bei M. und Lowe באר שנפל לתוכה.

בִּיבָר (βιβάριον) Käfig, Tierbehälter. Beza III, 1 (59 b, 16) masc. לא כל הביברין שוין.

בֶּגֶד Kleid, bh. b. masc. Albr. 97, Negaim III, 7 (215 b, 24) masc. בגדים מטמאין.

בַּדִּים Stangen, bh. b. m. Albr. 72, Joma V, 1 (51 a, 1) masc. שני בדים.

בומוס v. במס.

בּוֹר Zisterne, bh. b. masc. Albr. 52, Jebamot XVI, 4 (77 a, 24) masc. בור נדול; Oholot XVI, 6 (213 b, 13) in der Bedeutung »Grab« masc. בור שמטילין לתוכו נפלים או הרוגים.

בורגנים v. ברגנים.

בְּזִיךְ = בָּזָךְ Schale, nb. Tamid V, 4 masc. והבזך היה בתוכו.

בְּטַח oder אבטה Vorsprung, Oholot XII, 3 (211 b, 15) masc. אבטה אינו מביא את הטומאה.

בִּיב Rinne, Kanal, nb. Erubin VIII, 10 (43 b, 1) masc. כיב שהוא קטר, Oholot XVIII, 8 (214 b 2) masc. ביבים העמקים.

בֵּיצִים Eier, bh. b. fem. Albr. 82, Beza I, 1 (58 b, 19) und an vielen anderen Stellen fem. Bechorot VI, 6 (170 b, 23) darf nicht mit Weiß: »Studien zur Sprache der Mischna, p. 106,« als Belegstelle für den männl. Gebrauch herangezogen werden, hier wird mit Lowe שתי ביצים zu lesen sein. Auch Chullin XII, 3 (168 a, 10) ist keine Belegstelle für den männl. Gebrauch; hier ist nicht בצים בני קיימה wie M. und Lowe, sondern mit E. p. בצים בנות קיימה zu lesen.

בַּיִת Haus, bh. b. masc. Albr. 82, Baba batra VI, 4 (120 b, 19) masc. בית קטן und viele andere Stellen. Kelim XXIV, 3 (204 a, 14) וכל בית אצבעות טהורות richtet sich das Prädikat nach dem Genus des Nomen rectum, vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 146 a. Sabbat I, 5 (32 b, 18) בית הילל מתירין ist eine constructio ad sensum.

בית v. בתר.

בְּכוֹר bh. b. masc. Der status constructus pl. ist im bh. בכרי, der st. abs. pl. kommt im bh. nicht vor. In der Mischna wird der pl. mit ות gebildet (vielleicht um eine Verwechslung mit בְּכוּרִים zu vermeiden). Bechorot V, 3 (170 a, 23) masc. בכורות אהרים, und andere Stellen.

בִּכּוּרִים Erstlinge, bh. b. masc. Albr. 106, Bikkurim II, 4 (31 b, 4) masc. בכורים נקנין.

בּוֹמוֹס (βωμός) Gestell, Altar. Aboda sara IV, 6 (142 b, 30) masc. במסיות של מלכים הרי אלו אסורין.

בְּנֵי מְעַיִן Eingeweide, nb. Chullin III, 3 (164 b, 16) masc. נחמרו בני מעיה, אם ירוקין וג'.

בָּסִים (βάσις) Postament; Kelim XXIV, 6 (203 a, 16) fem. שלש בסיסות; vgl. auch: Krauß: Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud etc., Teil I, p. 161 (bei Dalman irrtümlich masc.).

בְּעוּר das Wegschaffen. Maaser scheni V, 6 (24 b, 28) masc. ערב יום טוב . . . היה הבעור, כיצד היה הביעור.

בָּצָל Zwiebel, bh. n. b. Albrecht 106, Pea III, 3 (4 b, 3) masc. בצלים לחים. Ferner masc. Schebiit V, 4 (15 a, 9), Terumot II, 5 (18 a, 15), Nedarim IX, 8 (88 b, 28).

בָּצֵק Teig, bh. b. masc. Albr. 99, Pesachim III, 2 (45 a, 20) masc. בצק החרוש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור.

בָּקָר Rinder, bh. b. masc. und fem. Albr. 317 ff., Schekalim V, 3 (54 b, 7) masc. »Unter בקר sind zu verstehen גדולים וקטנים kleine und große Rinder.«

בּוּרְגָן (πύργιον) Turm, Station, Maasrot III, 7 (26 b, 14) masc. הבורגנים והאלקטיות בטורין.

בַּרְזֶל Eisen, bh. b. masc. Albr. 108, Middot III, 3 (186 b 10) masc. שהברזל פוסל, und andere Stellen.

בָּשָׂר Fleisch, bh. b. masc. Albr. 72, Edujot II, 3 (137 a, 7) masc. בשר טמא, und viele andere Stellen.

בַּת Name eines Maßes für Flüssigkeiten, bh. b. fem. und masc. Albr. 94, das in Chullin II, 3 (163 b, 26) und oft vorkommende (als Adv. gebrauchte) בבת אחת »auf einmal,« das heißt mit einem Maß ist weiblich; siehe Weiß: Studien zur Sprache der Mischna, p. 28.

בֵּיתַר (κάστρα βέτερα) Ortsname, Taanit IV, 6 (64 b, 28) fem. ונלכדה בתר.

גְּבוּל Grenzlinie, Geländer, bh. b. masc., jedoch bloß mit vorangehendem Verbum, Albr. 318, Kilajim III, 1 u. 2 (10 a, 26) masc. גבול גבוה טפח.

גְּבִין Augenbraue, nb. Bechorot VII, 2 (171 a, 20) masc. ר' דוסא אומר כל שגביניו שוכבים.

גְּבָעֹל Blütenkelch, bh. n. b., Albrecht 104, Para XI, 9 (226 a, 24) masc. שלשה גבעולין.

גֶּבֶר Hahn, nb. Sukka V, 4 (58 a, 20) masc. קרה הגבר.

גַּג Dach, bh. n. b. Albr. 85, Maasrot III, 6 (26 b, 12)

ist mit M. und E. p. הגגות פטורין zu lesen, nicht wie Lowe פטורות; Erubin IX, 1 u. 2 (43 b, 6) masc. שלא יהא גג גבוה; Baba batra IV, 1 (119a, 23) masc. גג בזמן שיש לו.

גְּדוּל Wachstum, nb. Terumot IX, 6 (21 a, 26) masc. גדולין אסורין.

גְּדִי Böcklein, bh. b. masc. Albr. 66, Edujot III, 11 (138 a, 11) masc. גדי מקולם.

גְּדִישׁ Haufe, bh. b. masc. Albr. 318, Baba kamma VI, 5 (108 b, 23) masc. הטדליק את הגדיש והיה בו כלים.

גֶּדֶר Mauer, bh. b. fem. und ungenügende Belegstellen für masc. Albr. 84. In der Mischna sind Belegstellen nur für den männl. Gebrauch vorhanden. Kilajim II, 8 (10 a, 13) גדר שהוא גבוה וג, Kilajim IV, 3 (10 b, 30) אי זה הוא גדר שהוא גבוה וגי, IV, 4 (11a, 11) גדר שנפרץ, Schebiit III, 6 (14 a, 14) גדר שיש בו עשר אבנים. Erubin II, 5 (40 a, 18) נדר גבוה, V, 4 (41 b, 15) הגיע לגיא או לגדר מבליעו, Baba kamma III, 2 (106 b, 25) גדר שנפל.

גּוֹבַי Heuschrecke, bh. n. b. Albr. 69, Sota IX, 17 (105 b, 15) masc. בא גוביי.

גּוֹזָל junge Taube, bh. n. b. Albr. 69, Baba mezia I, 4 (111 b, 3) masc. גוזלות מפריחין, II, 3 (111 b, 25) masc. גוזלות מקושרין.

גּוֹלָל Rollstein, nb. Oholot II, 4 (207 a, 8) masc. גילל נשען.

גּוּף Körper, nb. Sota I, 7 (101 a, 24) masc. ושאר כל גוף לא פלט, Abot IV, 6 (146 b, 4) masc. גופו מכבד.

גּוֹרָל Loos, bh. b. masc. Albr. 108, Joma III, 9 (50 a, 20) masc. שני גורלות, und andere Stellen.

גּוּשׁ Kruste, bh. n. b. Albr. 108, Tohorot III, 2 (228 a, 18) masc. גוש של זתים שנפל לתנור.

גֵּז abgeschorene Wolle, bh. n. b. Albr. 82, Sabbat IV, 2 (33 b, 16) fem. טומנין . . . בגזי הצמר ואין מטלטלין אותן, כיצד יעשה נוטל את הכסית והן נופלות. Baba mezia II, 1 u. 2 (111 b, 18) fem. גזי צמר הלקוחות; גזי צמר הבאות. Es ist nicht anzunehmen,

daß גזי der Plural von גזה ist, da גזה gewöhnlich den Plural auf ־ות bildet, vgl. Jastrow: Dictionary etc., S. 237.

גֶּזֶר Stück, Teil, bh. n. b. Albr. 94, Schekalim VI, 6 (56 a, 12) masc. שני גיזרין.

גֵּט Urkunde, Scheidebrief, Edujot IV, 7 (138 b, 4) masc. גט יש und andere Stellen.

גִּיד Sehne, bh. b. masc. Albr. 72, Chullin VII, 4 (166 b 1) masc. שנתבשל בה גיד הנשה.

גידולין v. גדולין.

גיסטרא v. גסטרא.

גַּל Welle, bh. b. masc. Albr. 61, Mikwaot V, 6 (234 a, 22) masc. גל שנתלש.

גַּל Haufe, bh. b. masc. Aboda sara III, 7 (142 b, 4) בדקו את הגל הזה ובדקוהו ומצאו בו וג'.

גַּלְגַּל Rad, bh. b. masc. Albr. 325, Middot V, 5 (187 b, 28) masc. גלגל נתון.

גלוסקא v. גלסקא = גלוסקין.

גְּלִיל Bezirk, bh. n. b. Albr. 320, Sota IX, 15 (105 b, 24) masc. והגליל יחרב, Schebiit IX, 2 (16 b, 8) masc. גליל העליון.

גֹּלֶם eine ungeformte Masse, bh. n. b. Kelim XII, 8 (198 a, 3) masc. גולמי כלי עץ טמאין.

גְּלוּסְקָן = גלוסקין (κόλλιξ) feines Brod, Demai VI, 12 E. p. masc. קח לי גלוסקן אחד, Lowe 8 b, 28 גלוסקין אחת. Jadajim I, 5 (247 a, 29) masc. גלוסקין פסולים M. Lowe, Ven. (Dagegen E. p. גלוסקין פסול); vgl. Krauß, I. Teil § 303, 3.

גָּמָל Kamel, bh. b. masc. und fem. Albr. 72, Sabbat V, 1 u. 3 (33 b, 20) masc. יוצא הגמל; Baba kamma VI, 6 (108 b, 27) masc. גמל שהוא טעון, Baba batra II, 14 (118 b, 9) גמל טעון, Schebuot III, 8 (133 a, 13) masc. גמל שפורח. Für den weibl. Gebrauch habe ich aus der Mischna keine Belegstelle.

גַּן Garten, bh. b. masc. und fem. Albr. 53, Menachot

X, 3 (161 a, 1) masc. גנות צריפין, Demai V, 7 (8 a, 23) fem. מגנות אחרות.

גַּסְטְרָא = גוסטרא (γάστρα) Scherbe, Schale, Kelim II, 6 (193 a, 26) fem. גסטרא שמצאת בכבשן, Kelim IV, 2 (194 a, 4) fem. גיסטרא שנתרועעה ואינה מקבלת מישקין.

גַּף bh. Wölbung, Rücken nicht belegt. Albr. 72. In bibl. Aram. Dan. 7, 6 ist גף in der Bedeutung Flügel weibl. konstruiert, was aber für das bh. גף in der Bedeutung »Wölbung« nichts beweist, denn גף Flügel ist fem., weil es zu den paarweise vorkommenden Gliedern gehört, welcher Grund bei der Bedeutung »Wölbung« nicht angeht; Zebachim VII, 5 (152 b, 4) יבש גַּפָּהּ beweist dagegen das vorangehende Verbum auch den männlichen Gebrauch nicht, vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 145 o.

גֶּפֶן Weinstock, bh. b. masc. und fem. Albr. 106. Folgende Stellen sind für den weibl. Gebrauch anzuführen: Kilajim III, 7 (10 b, 19), IV, 5, V, 1 (11 a, 5 u. 22); VI, 6, VII, 2 (12 a, 2 u. 14; Maasrot III, 9 (26 b, 20); Sota IX, 15 (105 b, 23); Schebuot VI, 6 (134 b, 24); Nidda IX, 13 (240 a, 15). Für den männl. Gebrauch sind anzuführen: Schebiit IV, 10 (14 b, 28), Kilajim VI, 4 (11 b, 25). M. hat: גפן שהוא מדלה, Lowe dagegen: גפן שהיא מדלה, Kilajim VII, 2 (12 a, 13). Ep. hat שליש גפנים, Lowe: שלשה גפנים.

גֵּץ Funke, nb. Baba kamma VI, 6 (108 b, 27) masc. גץ שיצא; Mikwaot IX, 2 (235 b, 25) in der Bedeutung Lehm masc. וגץ יוני.

גָּרָב großer Thonkrug, nb. Terumot X, 8 (21 b, 15) masc. גרב שהוא מחזיק סאתים.

גַּרְגִּיר = גרגר Beere, bh. n. b. Albr. 106, Pea VII, 4 (6 a, 21) masc. גרגר יחדי.

גַּרְגֶּרֶת Hals, bh. n. b. Albr. 80. Chullin III, 4 (164 b, 8) fem. נקבה הגרגרת או נסדקה.

גֵּרוּשִׁין Verstoßung, nb. Jebamot XIII, 6. Ep. masc.

נזירין נמירין, bei Lowe fehlt der ganze zweite Teil dieser Mischna.

גְּרִים Graupe, nb. Negaim XII, 3 (220a, 6) masc. בשני גריסין.

גֹּרֶן Tenne, bh. b. fem. und ungenügende Belegstellen für den männl. Gebrauch, Albr. 84. Für fem. sind aus der Mischna anzuführen: Pea III, 5 u. 6 (4a, 17) שתי גרנות, Baba mezia IV, 12 (113b, 26) und Sanhedrin IV, 3 (125a, 8) גורן עגולה, Bechorot IX, 7 (172b, 26) שלש גרנות. Baba batra II, 8 (118a, 22). M. und Lowe haben: גורן קבועה, Ep.: גורן קבע. Für den männl. Gebrauch ist anzuführen: Maasrot I, 5 (25b, 14) איזהו גורן.

גְּשָׁמִים Regen, bh. b. masc. Albr. 325, Taanit III, 8 (64a, 21) masc. גשמים מנטפין.

גֶּשֶׁר Brücke, nb. Erubin IX, 4 (43b, 17) masc. גשרים המפולשים.

גַּת Kelter, bh. b. fem. Albr. 88, Maasrot I, 7 (25b, 23) fem. גת העליונה, Baba mezia IV, 12 (113b, 26) fem. חמש גתות, Para IV, 2 (223a, 20) שרפה חוץ מגתה או בשתי גתות.

דֶּבֶר Pest, bh, b. masc. Albr. 102, Abot V, 8 (147b, 6) דבר בא לעולם.

דָּבָר Wort, bh. b. masc. Edujot VI, 2 (139b, 7) masc. דבר אחר.

דִּבּוּר Ausspruch, Rede nb. Abot VI, 3 masc. דבור אחד.

דְּבַשׁ Honig, bh. b. masc. Albr. 82, Machschirim VI, 4 (243b, 12) דבש דבורים דבש צורעי טהיר ומותר באכילה.

דָּג Fisch, bh. b. masc. Albr. 70, Bechorot I, 2 (168b, 7) masc. דג טמא שבלע וכו׳.

דָּגָן Getreide, bh. b. masc. Albr. 318, Kilajim V, 7 (11b, 9) דגן תדלק beweist den männl. Gebrauch nicht. Diese Stelle ist zu übersetzen: »Ist Getreide gewachsen, so verbrenne man es«; vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm., 27. Aufl., § 121a.

דַּד Zitze, mamma, bh. n. b. Albr. 78, Bechorot VII, 5 (171a, 28) masc. דדיו שוכבים, Joma III, 10 (50a, 21) masc. שנים עשר דד.

דוכן v. דכן.

דּוֹפֶן Seite, Wand, nb. Joma II, 7 (47b, 22) fem. שתי דפנות; Tamid III, 1 (188b, 22) fem. ושתי הדפנות; IV, 3 (189b, 12) דופן הימנית. Ebenso ist auch fem. im Syr. daphnā, im Mand. דופנא, Nöldeke: Syr. Gramm. § 84; mand. Gramm. S. 157. Kelim II, 2 (193a, 11) קרקותיהן דפנותהן יושבין שלא מסומכים beweist den männl. Gebrauch nicht unbedingt. Von קרקותיהן kann eine sing. Form קרקר angenommen werden, (wie ja קרקע, aus dem es contrahiert ist, auch den Plural קרקעות bildet) wonach sich das Prädikat richtet; vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 146d.

דּוֹפֶק Stein, welcher den runden Verschlußstein des Felsengrabes am Wegrollen hindert, bh. nb. Oholot II, 4 (207a, 8) masc. איזה הוא דופק את שהגולל נשען עליו אבל דופק דופקין טהור.

דּוֹר Zeitalter, Generation, bh. b. masc. Edujot I, 4 (136a, 21) masc. לדורות הבאים, und viele andere Stellen.

דות v. חדות.

דְּיוֹ Tinte, bh. n. b. Albr. 93, Abot IV, 25 (146b, 21) fem. דיו כתובה.

דְּיָטִי (δίαιτα) Stockwerk, Zimmer, Sabbat XI, 2 fem. דייטא אהת; Erub. VIII, 11 (43b, 4) fem. שתי דיטאות זו כנגד זו.

דְּיוֹמָד Eckstück; Erubin II, 1 (40a, 4) masc. דיומדין נראין.

דִּין Rechtssache, Gesetz, bh. n. b. Meila I, 2 (182b, 22) masc. דין הוא.

דינר v. דנר.

דְּיוֹסְטַר (διωστήρ) Querholz, Kelim XX, 3 (202a, 6) masc. דיוסטר חבור לטומאה.

דיפתרא v. דפתרא.

דְּיַתֵּיקִי (διαθήκη) Testament, Baba batra VIII, 6 (121 b, 17) fem. דיתיקי קשורה.

דַּכּוֹן Erhöhung (auf dem Herde) nb. Kelim VII, 2 (195 a, 19) masc. דכון שיש בו בית קיבול קדירות טהור וכו׳.

דֻּכָּן Tribüne, nb. Middot II, 6 (186 a, 11) masc. דוכן נתון.

דְּלִי Schöpfgefäß, bh. n. b. Albr. 88, Kelim XIV, 1 (198 b, 8) masc. דלי כדי למלאות בו; Kelim XIV, 3 (198 b, 16) masc. דלי גדול, Mikwaot VI, 2 (234) masc. דלי שהוא מלא. Das arab. دلو ist jedoch überwiegend weiblich, vgl. Caspari-Müller: Arab. Gramm., 4. Aufl., § 284.

דִּלְדּוּל Fetzen, herabhängendes Fleisch, nb. Negaim VI 7 (217 a, 21) masc. דלדולין אינן מיטמאין.

דְּלִיל Gewinde, nb. Baba kamma II, 1 (106 a, 26) masc. דליל קשור.

דְּלַעַת Kürbis, nb. Kilajim II, 11 (10 a, 23) דלעת יונית, III, 7 (10 b, 19) fem. דלעת יחידית. Der Plural von דלעת ist דלועים und wird männl. gebraucht. Kilajim III, 7 (10 b, 20) שלשה דלועין, Schebiit (13 a, 30) הנטיעות והדלועין מצטרפין.

דֶּלֶף Traufe, bh. b. masc. Albr. 85, Machschirin IV, 4 (242 a, 15) masc. שירד דלף.

דָּם Blut, bh. b. masc. Albr. 72, Sota IX. 6 (105 a, 16) masc. דם מתכפר. Baba batra V, 1 (120 a, 3) masc. דמים מודיעין.

דַּמַּי Zweifelhaftes, nb.; Demai I, 2 (7 a, 5) masc. דמאי אין לו חומש.

דִּינָר (δηνάριον) Denar; Kelim VII, 7 (198 a, 4) masc. דינר שנפסל. Schebuot VI, 7 (135 a, 5) masc. חמשה דינרים.

דַּף Brett, Kolumne, nb. IX, 7 (98 b, 11) masc. בדף השני.

דִּפְתְּרָא (διφθέρα) zum Schreiben präparierte Haut. Gittin II, 4 (94 b, 24) masc. אין כותבין . . . ולא על הדפתרא מפני שהוא יכול להזדייף.

דֶּרֶךְ Weg, bh. b. fem. und masc. Albr. 54. Für den weibl. Gebrauch sind anzuführen: Bikkurim II, 5 (31 b, 6),

Babe batra VI, 7, Makkot II, 5 (130 b, 2), Aboda sara I, 4 (141 a, 9), Abot II, 1 (144 b, 1), Kidduschin I, 1 (98 b, 28). M. hat fem. שלש דוכים, שתי דוכים; Lowe und Ep. masc. שני דוכים, שלשה דוכים. Als sichere Belege für den männlichen Gebrauch sind anzuführen: Bikkurim II, 6 (31 b, 8), Ketubot II, 11 (78 b, 17).

דַּרְכּוֹנוֹת = דוכמוניות Darike, bh. n. b. Albr. 95, Baba batra X, 4 דוכונות אין פחות משנים. Die Talmud-Handschrift in Hamburg hat jedoch hier: אין פחות משתים, vgl. Rabbinowicz: Variae-Lectiones, Band XI, p. 93.

דָּת Gesetz, bh. b. fem. Albr. 98, Ketubot VII, 6 (81 a, 13) fem. איזו היא דת.

הֲדַס Myrte, bh. b. masc. Albr. 104, Sukka III, 2 (57 a, 2) masc. הדס הגזול והיבש פסול.

הֵיכָל Palast, bh. b. masc. Albr. 83, Middot IV, 7 (187 b, 11) masc. היכל צר מאחריו, Kelim I, 9 (192 b, 28) masc. היכל מקודש ממנו.

הַלֵּל das Hallel, nb. Taanit III, 9 (64 b, 1) masc. הלל גדול.

הַמְסֵם (ὅμασος) erster Magen der Wiederkäuer, Chullin III, 2 (164 b, 11) המסם ובית הכוסות שנקבו זה בזה.

הַעֲלֵם das Vergessen, nb. Sabbat XII, 4 (36 a, 19) העלם אחד, Sabb. XII, 6 (36 a, 26) שתי העלמות beweist den weibl. Gebrauch von העלם nicht. העלמות kann auch der Plural von העלמה sein. Übrigens hat Lowe auch hier: שני העלמות.

הוֹצֵן roher Flachsstengel, nb. Pea VI, 5 (5 b, 18) masc. שני הוצני פשתן.

הַר Berg, bh. b. masc. Albr. 60, Chagiga I, 8 (67 a, 20) masc. כהרים התלויין.

וִדּוּי Bekenntnis, nb. Schebuot I, 7 (132 a, 27) masc. וִדּוּי של פר מכפר.

וָלָד Sprößling, Kind, bh. b. masc. Albr. 66, Jebamot IV, 2 (71 a, 5) masc. ולד כשר.

וֶסֶת (ἔθος) Gewohnheit, Menstruation, Nedarim IX, 9 (89 a, 1) fem. כך היא וסתו של פלוני.

וָרֶד (ῥόδον) Rose, Schebiit VII, 7 (15 b, 30) masc. ורד חדש.

זְבוּב Fliege, bh. n. b. Albr. 69, Abot V, 5 (147 a, 24) masc. לא נראה זבוב.

זָבַח Schlachtopfer, bh. b. masc. Albr. 100, Sebachim I, 3 (149 b, 18) masc. הזבחים הנאכלים, Menachot II, 4 (157 a, 12) masc. זבח מפגל.

זֶבֶל Dünger, nb. Chullin VI, 7 (166 a, 19) masc. זבל הדק.

זָג Hülse, bh. n. b. Albr. 104, Nasir VI, 2 (92 a, 30) masc. זגים אלו הפניטים.

זוֹג (ζεῦγος) Genosse, Rosch ha-Schana II, 6 (61 a, 26(masc. זוג שבא ראשון, Joma VI, 1 (51 b, 7) masc. זוג אחר.

זָהָב Gold, bh. b. masc. Albr. 108, Baba mezia IV, 1 (113 a, 19) masc. והזהב אינו קונה וכו׳.

זוֹלֶן die Haut, welche das Glied des männlichen Tieres umschließt, nb. Bechorot VI, 5 (170 b, 20) masc. נפגם הזולן.

זוּג Schelle, nb. Sabbat V, 4 (33 b, 28) masc. ולא זוג אף על פי שהוא פקוק.

זוּז Zuz, Silberdenar, nb. Terumot X, 8 (21 b, 16) masc. עשרה זוז.

זִיו Glanz, nb. Sota IX, 15 (105 b, 10) masc. בטל זיו החכמה.

זִיז Vorsprung (in bh. in der Bedeutung »sich Regendes« belegt masc. Albr, 318). Oholot XII, 3 (211 b, 17) masc. הזיז העליון מביא את טומאה.

זַיִת Olive, bh. b. masc. Albr. 104, Edujot IV, 6 (138 a, 27) masc. זיתים מגלגלים, Uksin II, 1 (249 b, 8) זיתים שכבשין בטרביהן טהורים.

זיתום v. זתום.

זְכוֹכִית Glas, Krystall, bh. n. b. Albr. 96, Sabbat VIII, 6 (35 a, 5) זכוכית כדי לגרור בו ist das suff. 3. pers. sing. nach Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm., 27. Aufl., § 135 o. zu

beurteilen. Der weibl. Gebrauch ist dagegen gesichert im Talmud Babli, Megilla VI a.

זְמַן eine bestimmte Zeit, bh. n. b. Albr. 44, Schebiit I, 1 (13 a, 14) masc. זמן שהוא וכו', Maaser scheni V, 7 (25 a, 14) masc. בזמן הזה, Nedarim VIII, 3 (88 a, 7) masc. זמן קבוע.

זָנָב Schwanz, bh. b. masc. Albr. 81, Bechorot V, 3 (170 a, 24) masc. und fem. פעם אחת היו התינוקות מישהקין בישדה וקישרו זנבות טלאים זה לזה ונפסקה זנבו של אחד מהן. Bechorot VI, 5 (170 b, 20). M. hat: נקבה הזנב, Lowe: נפגמה הזנב, Ep.: נפגם הזנב. Ferner sind für den weibl. Gebrauch anzuführen: Bechorot VI, 9 (171 a, 4) זנב שהיא דומה, VI, 11 (171 a, 8) זנב העגל שאינה מגעת. Ferner ist weibl. im Syr. dunbā, Nöldeke syr. Gramm. § 84, im Mand. דינבא, Nöld. mand. Gramm. p. 158. Albrecht nimmt daher auch für das bibl. Hebr. den weibl. Gebrauch als den ursprünglichen an.

זָפָק (οἰσοφάγος) Kropf, Chullin III, 4 (164 b, 19) masc. ניקב הזפק.

זֶפֶת Pech, bh. b. fem. Albr. 110, Kelim X, 5 (106 b, 30) וזפת שלה עומדת.

זָקָן Bart, bh. b. fem. und ungenügende Belege für masc., vgl. Albr. 74, Sanhedrin VIII, 1 u. 4 (127 a, 12 u. 26) masc. זקן התחתון, Negaim 219 a, 12) masc. אי זה הוא זקן מפרק של לחי עד פיקה של גרגרת. Für den weibl. Gebrauch habe ich aus der Mischna keine Belegstelle.

זרז = זירז Gurt, nb. Kelim XXIII, 2 (202 a, 30) masc. אילו טמאים משם מרכב זרז האשקלוני.

זֶרַע Same, bh. b. masc. Albr. 103, Pea II, 1 (4 a, 9) masc. זרע אחר.

זְרָעִים Gemüse, Pflanzensamen, bh. n. b. Albr. 103, Kilajim II, 2 (9 b, 24) masc. זרעוני גנה שאינן נאכלים מצטרפין; III, 1 (10 a, 26) חמשה זרעונים, und andere Stellen.

זִיתוֹם (ζύθος) Gerstenbier, Pesachim III (45 a, 17) masc. זיתום המצרי.

חֶבֶל Strick, Seil, bh. b. masc. Albr. 89, Mikwaot X, 5 (236 a, 27) masc. חבל שהוא קשור וכו', Erubin I, 9 (39 b, 16) masc. שלשה חבלים und andere Stellen.

חֲבִתִּים Pfanngebäck, bh. n. b. Albr. 320, Menach. XI, 3 (161 b, 11) fem. חביתי כהן גדול לישתן ואפייתן בפנים ודוחות וכו'. Menachot IV, 7 (158 a, 10) Ep. und Lowe haben: חביתי כהן גדול לא היו באות; M. hat hier: לא היו באים.

חָגָב Heuschrecke, bh. b. masc. Albr. 68, Aboda sara II, 7 (141 b, 28) masc. חגבים מן הסלילה אסורין מן האפותק פותרין und andere Stellen.

חֲדוּד Schnitt, Zacken, nb. Kelim IV, 3 (194 a, 6) masc. חדודים יוצאין.

חַדוּת Cisterne, unterirdische Aushöhlung, nb. Oholot XI, 8 (211 b, 2) masc. חדות[1]) טהור והמנורה טמאה וב"ה אומרין אף מנורה טהורה.

חֶדֶר Zimmer, bh. b. masc. Albr. 83, Oholot VIII, 6 (209 b, 17) masc. שני חדרים שהם פתוחין.

חֹדֶשׁ Neumond, Monat, bh. b. masc. Albr. 46, Schebiit X, 2 (17 a, 8) masc. היה החדש מעובר und viele andere Stellen.

חוּט Faden, Schnur, bh. b. masc. Albr. 89, Kelim XXVII, 8 (204 b, 28) masc. חוט אחד; Sabbat VII, 2 (34 b, 8) masc. שני חוטין.

חוֹטֶם Nase, nb. Bechorot VI, 4 (170 b, 17) masc. חוטמו שנקב, Sukka IV, 9 (57 b, 30) masc. שני חוטמין דקין.

חוֹל Sand, bh. b. masc. Albr. 108, Chullin VI, 7 (166 a, 19) masc. חול הדק.

חוצפא v. חצפא.

חוּר Loch, bh. n. b. Albr. 96, Maasrot V, 7 (27 b, 1) masc. חורי הנמלים שלנו בצד העירמה החייבת חייבים.

חֲוָרָה albugo, der weiße Staar; nb. Bechorot VI, 3 (170 b, 13) masc. חורה קבוע.

---

[1]) Dies ist die Lesart von M., Ep., Lowe und Ven.

חוֹתָם Siegel, Stempel, bh. b. masc. Albr. 96, Sanhedrin IV, 5 (125 a, 25) masc. חותם אחד, Schekalim V, 4 (54 b, 5) ist nicht ארבע הותמות wie Ep., sondern mit Lowe: ארבעה הותמות zu lesen.

חֲזִיר Schwein, bh. b. masc. Albr. 67, Oholot XVIII, 8 (214 b, 4) masc. חזיר וחולדה יכולים וכו׳.

חֵטְא Vergehung, bh. b. masc. Albr. 67, Abot V, 18 (148 a, 2) אין חטא בא על ידו.

חִטָּה bh. n. b. Albr. 105, Baba batra V, 6 (120 a, 19) fem. חטים יפות und viele andere Stellen fem. Kilajim I, 9 (9 b, 14) ist nicht wie Ep.: שני חטים, sondern mit Lowe: שתי חטים zu lesen.

חֶטֶין = חטין Zahnreihe, nb. Bechorot VI, 4 (170 a, 17) fem. חטיו החצונות, VI, 12 (171 a, 12) fem. חטיו הפנימיות.

חֵיל Vormauer, Vorraum, bh. n. b. Kelim I, 8 (193 b, 23) masc. חיל מקודיש.

חָלָב Milch, bh. n. b. Albr. 99, Aboda sara II, 6 u. 7 (141 b, 22) masc. חלב שחלבו גוי, Kelim VIII, 11 (196 a, 10) masc. האשה שנטף חלב מדדיה.

חֵלֶב Fett, bh. b. masc. Albr. 72, Pesachim VII, 5 (47 a, 16) masc. חלב קיים, Sabbat XV, 3 (37 a, 3) masc. חלבי שבת קריבי.

חַלּוֹן Fenster, bh. b. fem. und ungenügende Belege für masc. Albr. 86, Sukka V, 8 (58 b, 16) fem. חַלּוֹנָהּ סתומה, Baba batra III, 6 (119 a, 7) fem. אי זו חלון המצרית שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לתוכה, Oholot XIII, 1 (212 a, 5) fem. חלון סתמה וכו׳. Oholot XIII, 2 (212 a, 10) Ep.: חלון יהיא לאור, Lowe hat hier: חלון שהוא לאור. Für den männl. Gebrauch ist anzuführen: Makkot I, 9 (120 a, 30) חלון זה Oholot XIII, 2 (212 a, 10) חלון התחתון.

חָלוּק Untergewand, nb. Kelim XXIX, 2 (205 b, 23) masc. חלוק אחד, Nidda VII, 2 (239 a, 11) masc. חלוק זה.

חֳלִי Krankheit, bh. b. masc. Albr. 102, Gittin VII, 3 (97 a, 21) masc. חולי הראשון und andere Stellen.

חָלִיל Flöte, bh. n. b. Albr. 92, Sukka V, 1 (58 a, 8) masc. חליל המשה ששה זה חליל של בית. Ferner masc. Ketubbot IV, 3 (79 b, 3), Erachin II, 4 (178 b, 4) שני חלילים.

חֶלְמוֹן Eidotter, nb. Terum. X, 12 (21 b, 26) masc. חלמון שלה אסור מפני שהוא בולע.

חֵלֶק Teil, Anteil, Portion, bh. b. masc. Albr. 53, Ketubbot VI, 1 (80 b, 9) masc. שני חלקים.

חֲמוֹר Esel, epicoen, bh. b. masc. und fem. Albr. 68. Für den männl. Gebrauch sind aus der Mischna anzuführen: Sabbat V, 2 und 4 (33 b, 22) חמור יוצא, Baba mezia II, 9 (112 a, 18) masc. חמור וכליו, Baba batra V, 2 (120 a, 5) masc. המוכר את החמור לא מכר את כליו. Baba kamma X, 2 (110 b, 21) M. Ep. haben: חמור אחר, Lowe hat: חמור אחרת. Als sichere Beispiele für den weibl. Gebrauch sind anzuführen: Baba mezia V, 4 (114 a, 18) חמור עד שתהא טוענת, VI, 3 (114 b, 20) חמור כשתהא השוכר את חמור להוליכה וכו', VII, 4 (115 a, 23) פורקת וכו', Aboda sara V, 1 (143 a, 23) השוכר את חמור להביא עליה וכו', Bechorot I, 2 (168 b, 3) הטור שלא ביכרה וילדה. Demnach ist die Emendation Albrechts p. 68 nicht nötig.

חָמֵץ Gesäuertes, bh. b. masc. Pesachim III, 3 (45 a, 24) masc. לא זה הוא חמץ.

חֹמֶץ Essig, bh. n. b. Albr. 99, Aboda sara V, 2 (143 a, 28) masc. חומץ שנפל וכו'.

חָמֵשׁ der Fünfte, bh. n. b. Albr. 100, Baba kamma IX, 12 (110 b, 17) masc. אין החומש מעקב, Baba mezia IV, 8 (113 b, 10) masc. חמישה חומשין.

חֵמֶת Schlauch, bh. n. b. Albr. 88, Edujot V, 1 (138 b, 27) fem. החמת בית שמאי אומרין צרורה עומדת וכו', Kelim XXIV, 11 (203 a, 24) fem. שלש המתות, Kelim XXVI, 4 (204 a, 20) fem. כל המתות צרורות טהורות, und andere Stellen.

חֲנוּת Laden, bh. n. b. Albr. 83, Toharot VI, 3 (230 a, 6)

ist nicht wie Ep.: חנות שהוא טמא ופתוח לרשות הרבים, sondern mit Lo we: חנות שהיא טמאה ופתוחה וגו' zu lesen, also: fem.

חַסִּית Zwiebelpflanze, nb. Terumot X, 9 (21 b, 21) אבל חסית של חולין עם ירק של תרומה מותר. Ist hier nicht „טין" zu ergänzen: „אבל מין חסית וכו"?

חֹפֶן hohle Hand, bh. n. b. Albr. 77, Joma IV, 4 (50 b, 18) מלא חפניו ist מלא Substantiv und steht im st. const. zu חפניו. Im Syr. ist huphnā fem. Nöldeke § 84. Ebenso auch im Midrasch rabba zu Genesis section 5.

חֵפֶץ Sache, bh. b. masc. Baba mezia IV, 10 (113 b, 19) masc. חפץ זה.

חָצָב Krug, Becken, Kelim II, 2 (193 a, 13) masc. חצבים גדולים.

חוּצְפָּא Frechheit, Sota IX, 10 (105 b, 23) masc. חוצפא יסני.

חֲצִי Hälfte, bh. b. masc. Albr. 93, Chullin II, 1 (163 b, 22) masc. חצי אחד, Menachot IV (158 a, 14) masc. שני חציים.

חָצֵר Vorraum eines Hauses, bh. b. fem. Albr. 49, Maasrot III, 5 (26 b, 8) fem. איזו היא הצר שהיא חייבת וכו'. Ferner fem. Erubin IV, 6 (41 a, 21) חצרות פתוחות זו לזו, Baba batra I, 5 u. 6 (117 b, 15) לא כל החצרות ראויות, und viele andere Stellen.

חֶרֶב Schwert, bh. b. fem. Albr. 91. Ebenso auch im Mand. חירבא und im Syr. Harbā, vgl. Nöldeke, mand. Gramm. p. 156 und Syr. Gramm. § 84. Sota VIII, 5 (104 b, 15) fem. חרב שלופה.

חַרְדָּל Senf, nb. Kilajim I, 2 (9 a, 1) masc. חרדל המצרי.

חָרוּב Johannisbrot, nb. Pea II, 4 (4 a, 14) masc. לחרובים כל הרואים זה את זה, und andere Stellen.

חַרְחוּר scharfes Eisen, nb. Kelim XIII, 3 (198 a, 19) masc. חרחור שנפגם.

חַרָּחֶר Entzündung, bh. n. b. Albr. 102, Tebul Jom I, 3 u. 4 (245 b, 25) masc. והרחור פחות מכאצבע.

חָרִיץ Einschnitt, Graben, im bh. חרוץ n. b. Albr. 90 Kilajim II, 8 (10 a, 13) masc. חריץ שהוא עמוק וכו׳.

חֵרֶם Netz, bh. n. b. Albr. 93, Kelim XXIII, 5 (203 a, 6) masc. חרם טמא.

חָרֶשׂ Thon, in der Mischna auch חרס geschrieben, bh. b. masc. Albr. 108, Kelim III, 4 (193 b, 16) masc. וחרסים נופלים. Sota II, 2 (101 b, 15) und Negaim XIV, 1 (221 a, 6) היה מביא פיילי של חרש הדשה beweist nicht den weibl. Gebrauch; hier ist zu übersetzen: »Er brachte eine neue Trinkschale von Thon« so daß הדשה sich auf פיילי beziehe. Diese Konstruktion ist eine Imitation von Bh. wo das Adjektiv eines Nomen regens stets nach dem Genitiv zu stehen kommt; vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm., 27. Aufl., § 132 a; vgl. auch Nöldeke, syr. Gramm. § 211 B am Schlusse.

חַרְצַנִּים Weinbeerkerne, bh. n. b. Albr. 107, Nasir VI, 2, (92 a, 29) masc. החרצנים אלו ההיצונים.

טַבּוּר Nabel, bh. n. b Albr. 80, Bechorot VII, 5 (171 a, 29) masc. טבורו יוצא.

טֶבֶל Früchte, die der Zehnteabgabe pflichtig sind, nb. Chullin III, 10 (28 b, 23) masc. טבל אוסר.

טומטום v. טמט.

טופס v. טפס.

טַבְלָא (τάβλα) Tafel, Brett, Kelim II, 7 (193 a, 29) fem. טבלא שהיא מלאה, Oholot XV, 1 (212 b, 23) fem. טבליות אינן מביאות.

טָחוֹל Milz, nb. Tamid IV, 3 (186 b, 18) masc. טחול טלוי.

טִיחַ Tünche, bh. n. b. Albr. 87, Kelim V, 11 (194 b, 20) masc. אם יכול הטיח לעמוד.

(Fortsetzung folgt.)

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von V. Aptowitzer.

Ägypten ist in den letzten Jahrzenten auch für die jüdische Wissenschaft eine Fundgrube literarischer Schätze geworden. Aus der Genisah, der wir so viel wichtiges Material zur Geschichte und Literatur der Geonim verdanken, ist wieder ein wertvoller Fund ans Licht gefördert worden, ein arabischer Kommentar Sa'adias zum Traktat Berachot, den S. A. Wertheimer mit einer hebräischen Übersetzung und einem Superkommentar herausgegeben hat [1]). — In den Sammlungen gaonäischer Responsen und in anderen älteren Schriftwerken sind uns Erklärungen der Geonim zu einzelnen Talmudstellen überliefert; ob aber die Geonim auch fortlaufende Kommentare zum Talmud oder zu einzelnen Traktaten desselben geschrieben haben, ist trotz manches Anhaltspunktes und mancher Angabe nicht sicher. Es ist auch mit Rücksicht auf den Charakter des Kommentars R. Hais zu Tohoroth die Vermutung ausgesprochen worden, daß, wenn die Geonim Kommentare zu ganzen Talmudtraktaten geschrieben haben, diese keine Kommentare im eigentlichen Sinne waren, sondern vielmehr Worterklärungen mit gelegentlichen kurzen Erörterungen ein-

---

[1]) ספר פירוש רב סעדיה גאון ז"ל על מסכת ברכות, יוצא לאור עתה פעם ראשונה ע"פ כתב יד ישן יחידי בעולם שנמצא בהגניזה הישנה, שבאלקהירא במצרים, עם העתקה עברית ועם באורים והערות בשם י ד א ה ר ן, מאתי שלמה אהרן ווערטהיימער, ירושלים התרס"ה Jerusalem, 1907.

zelner Talmudstellen. Dies findet nun seine Bestätigung durch den uns vorliegenden Kommentar Sa'adias zu Berachoth, der im Großen und Ganzen ein Wörterbuch ist, in welchem aber auch einzelne Stellenerklärungen und sogar einige kurze halachische Dezisionen vorkommen. Dieser seiner Beschaffenheit entsprechend, bildet der uns vorliegende Kommentar Sa'adias in erster Linie eine wertvolle Bereicherung der talmudischen Lexikographie, er liefert aber auch reiches Material zur talmudischen Textforschung. Wir wollen nur einige interessante Beispiele hervorheben. Neu und auffallend sind die Erklärungen: 5b כמו הכסלים לגוף ; כי כסלא לאיניא 7a ויגלו רחמי (Dan. I. 10) ועניגה מן הילדים אשר כגילכם 22a הסנדלר übersetzt Sa'adia ברבהארי. R. Jochanan ha-Sandaler war also kein Sandalenmacher, sondern ein Kupferschmied, Sa'adia liest den ersten Satz der ersten Mischnah אימאתי קורין את שמע בערבים ; 4a für שהיה מכלים, שמכליב, was als Deutung von כלאב besser paßt; 6a לצוה לזה für לצוות; 7a in dem Ausspruche R. Jochanans: טובה מרדות בלבו של אדם מחמשים מלקיות ; 8b מעשה דרב פפא erklärt Sa'adia so, wie in unseren Texten der Gemara, wodurch bestätigt wird, daß diese Erklärung später in den Talmudtext eingedrungen ist. Bei Sa'adia lautet diese Erklärung: היה לו הוב על גויה והושיבתו על בנה מת ואטרה המיתו יפקע חובו כוין ידיה ודחיה בגוהו דהנייה למיטלינהי לדידה. (Auch noch andere Erklärungen sind hebräisch oder aramäisch geschrieben). 9b ließt Sa'adia die Stelle ישתדל אדם vor קהלה קדושה ; 16b אין קורין לאבות vor אין מספידין ; 32a ein in unseren Texten fehlendes Mnemotechnikon ח"ר לג"ט ; 48a בוצין מכניה מנד für unser בוצין בוצין מקטפיה ידיע. Für die Geschichte der Liturgie ist interessant, daß bei Sa'adia der Schluß der dritten Benediktion des Tischgebetes בונה ברחמיו את ירושלים lautet (zu 48b), eine Lesart, die nur noch Maimonides kennt,[1]) was wieder für das Verhältnis Maimonides

[1]) Mischneh Torah, סדר התפלות, am Ende von ברכות; aber ברכות II, 4, 5: בונה ירושלים.

zu den Geonim wichtig ist. Sa'adia führt auch selbst verschiedene Lesarten an, und zwar auch solche in bezug auf Punktation. So z. B. S. 10a zu 28b: עד שיראה ויש גורסין שיראה. Von älteren Quellen zitiert Sa'adia einmal den Jeruschalmi (S. 4b: פיר' בתלמוד א' ישראל) und שמועות (S. 12a: חזיי בישמועות).

Das ist nur eine kleine Probe des Interessanten und Lehrreichen, das uns auch dieses Werk Sa'adias bietet. Die jüdische Wissenschaft wird Herrn Wertheimer für die Veröffentlichung dieses Werkes des «Genialsten unter den Geonim» Dank wissen.

Ein Verdienst hat sich der Herausgeber auch durch seine hebräische Übersetzung erworben, wodurch der Kom. auch denen zugänglich gemacht wird, die des Arabischen nicht mächtig sind. Wertvoll ist der Superkommentar. Der Verfasser sucht mit Erfolg den Sinn der nicht selten vorkommenden dunklen Stellen des Kom. zu ermitteln, hebt die nicht immer auf den ersten Blick erkennbare Pointe der Erklärung hervor und weist auf ähnliche Erklärungen und Lesarten hin. Aus dem Vorworte, in dem Wertheimer den Nachweis führt, daß der uns vorliegende Kom. wirklich das Werk Sa'adias ist, ist folgende interessante Einzelheit hervorzuheben. Wertheimer macht es wahrscheinlich, daß das rätselhafte סדור ברכות דרס"ג המתהיל אספנרית, welches im Or Sarua, I, N. 339, S. 89, zitiert wird, und für welches bis jetzt keine Erklärung gefunden wurde, nichts anderes ist, als der uns vorliegende Kommentar. So hätten wir in unserer Literatur ein Rätsel weniger.

Von einem andern, weniger bedeutenden aber doch interessanten und gerade als Quelle gaonäischer Erklärungen und Entscheidungen wichtigen, alten Autor, ist ebenfalls zum erstenmal ein Kommentar zu einem talmudischen Traktat veröffentlicht worden. Es ist der von B. Toledano aus Tiberias nach einer Handschrift aus dem Jahre 1725, geschrieben in Mequinez-Marokko, herausgegebene, vom

Herausgeber mit fortlaufenden erklärenden Glossen ausgestattete Kommentar Abraham ben Nathan Ibn Jarchis zu «Kallah rabbathi»[1]). Der Kommentar reicht nur bis zum Schluß des ersten Abschnittes, ist voller Kopistenfehler, so daß er ohne den Kommentar des Herausgebers oft unverständlich wäre. Ibn Jarchi zeigt sich auch in diesem seinem Kommentar als wenig schöpferisch. Vieles hat er dem ס' בעלי הנפש seines Lehrers Abraham ben David aus Posquières entnommen, wie der Herausgeber hervorhebt; vieles hat er wohl mündlich von seinem Lehrer, den er oft mit dem Titel רבינו anführt, gehört; dazu kommen Talmud- und Midraschstellen, die in großer Zahl angeführt werden. Und darin liegt hauptsächlich die Bedeutung des Kommentars, als einer textkritischen Quelle für Talmud und Midrasch, selbstverständlich in erster Reihe für den kommentierten Traktat selbst, dessen Text in den Kommentar aufgenommen ist. Es ist derselbe Text, der zum erstenmal in Coronels חמשה קונטריסים und dann in der Wilnaer Talmudausgabe abgedruckt wurde. Ibn Jarchis Text bietet oft vorzügliche Lesarten. — Wie im Manhig, so findet man auch in diesem Werk Ibn Jarchis Midrasch- und andere Agadastellen, die sonst in unseren Texten fehlen. Z. B. S. 19a wird zitiert: וראינו שאמרו בתרגום ירושלמי בי' הדברות בדבור ראשון ארעא רקדא שמיא זמרו כד ארים קירים לברתיה דיעקב במיפקיה לחירות ממצרים. Die Stelle kommt vor in dem Schebuoth-Piut אציתו למימרי (s. Zunz, zur Gesch. 76), der im Machsor Vitry S. 336 ff. abgedruckt ist, was dem Herausgeber entgangen ist.

Aus der ausführlichen Abhandlung des Herausgebers über Ibn Jarchis Leben und Werke ist der aus handschriftlichem Material erbrachte Nachweis hervorzuheben, daß der Satz ספרי מחזיק הבדק in der Einleitung zum Manhig nicht, wie manche annehmen, auf den Manhig selbst sich bezieht,

[1]) פירוש מסכת כלה רבתי לרבינו אברהם בר נתן הירחי ז"ל עם תקונים ציונים ומראה מקומות . . . מאתי ברוך טולידאנו, טבריא תרס"ו Tiberias 1906.

sondern auf ein selbständiges Werk anspielt[1]) Dieses ist identisch mit den הלכות שחיטה וטריפות מראב"ן הירחי in Kod. British Mus. Add. 27, 144. Dies ist auch das einzige Neue, das wir aus Toledanos Abhandlung erfahren; alles übrige ist längst bekannt. Toledano konnte das einschlägige nichthebräische Material nicht benützen; daher ist seine Abhandlung subjektiv originell. Toledano ist es, wie vielen andern, entgangen, daß die meisten Zusätze im Machsor Vitry von Jarchi herrühren[2]). Viele von diesen Zusätzen sind mit אב"ן der gewöhnlichen Unterschrift Ibn Jarchis, gezeichnet. Der Herausgeber des Machsor Vitry verwechselt[3]), wie viele vor ihm, אב"ן mit Elieser ben Nathan, was Berliner in seinen Zusätzen unberichtigt ließ. — Zu dem Exkurs des Herausgebers über den Traktat Kallah (S. 16 ff.) sei auf eine merkwürdige Stelle im Sefer ha-Ittim hingewiesen, in welcher Juda ben Barsilai die Existenz eines «Traktates» Kallah in Abrede stellt und die gegenteilige Meinung als Irrtum erklärt[4]).

---

[1]) Dadurch gewinnt auch die Annahme Reifmanns, Magazin V, S. 62, an Wahrscheinlichkeit, daß בית זבול in demselben Zusammenhang in der Einleitung zum Manhig ein selbständiges Werk ist.

[2]) Vgl. Groß, Gallia Judaica S. 283; Epstein, Schemaja der Schüler und Sekretär Raschis S. 18 (Monatsschrift 41). Hinzuzufügen ist noch: Machsor Vitry S. 150 (אבן); S. 155 — Manhig, שבת N. 20 (S. 26); S. 195 — Manhig, Milah N. 34.

[3]) In dem separat gedr. מבוא.

[4]) S. 246, in bezug auf den Ausspruch R. Jochanans in Sabbath 114 a: ומאן דמפרש וטעה כי כלה היא מסכתא בפני עצמה טעות היא בידיה דלא מצינו מסכתא בעולם אלא שיתא סדרי דאינון ששים מסכתות וכדכתיב ששים המה מלאכות ושמונים פלגשים ופירשו באגדתא אלו ששים מסכתות ושמונים פלנשים אלו שמונים בתי מדרשים שהיו בירושלים, ובשיתא סדרי לא משכחת בהו מסכתא כלה ובעל הלכות שכתב בחיבורו פרק כלה לא משום דסבר ליה הכי אלא מפני שיש בו באותו פרק דברים שחיבר בענין כלה . . . Der Ausdruck שחיבר bezieht sich ohne Zweifel auf den בעל הלכות, d. h. den Verfasser der Hal. Gedoloth, wodurch die Erklärung des Herausgebers des Sef. ha-Ittim unmöglich wird. Ich werde auf diese Selle noch ausführlich zurückkommen.

An diese nicht beabsichtigten Beiträge zur talmudischen Textforschung aus dem 10. und 13. Jahrhundert reihen wir mit besonderem Vergnügen ein für die talmudische Textforschung in hohem Maße wichtiges Werk eines modernen Gelehrten. Ich meine B. Ratners, des gelehrten Herausgebers des Seder Olam rabbah, Variantensammlung zum jerusalemischen Talmud[1]), von welcher bis jetzt die Traktate: Berachoth, Sabbath, Terumoth und Challah, Schebiith, Kilajim und Ma'assroth erschienen sind. — Unser Jeruschalmitext ist nicht bloß unvollständig[2]), sondern auch äußerst verderbt. Es ist keine Übertreibung, wenn Ratner im Vorworte zu Berachoth sagt, daß fast keine Zeile des gedruckten Jeruschalmi frei ist von Kopisten- und Druckfehlern. Der Grund dafür ist die stiefmütterliche Behandlung des jerusalmischen Talmud seitens der mittelalterlichen Rabbinen. Daher erklärt es sich, daß nur eine einzige Jeruschalmihandschrift, ms. Leyden, sich erhalten

[1]) אהבת ציון וירושלים. Ahawath Zion we-Jeruscholaim. Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen. Von B. Ratner-Wilna.

[2]) Beispiele von Jeruschalmizitaten, die in unseren Texten fehlen, an mehreren Stellen der Ratnerschen Sammlung. Mehrere solcher Anführungen hat schon H. Chajes in seinem Imre Binah, Zolkiew 1849, zusammengestellt, dann Dembitzer in seinen Glossen zum Rabiah, besonders in den Ergänzungen zu S. 7, 29; Reifmann in Magazin V, S. 64 (aus Manhig). Bei Ratner fehlt jedoch dieser Hinweis. Vgl. noch Epstein in Ha-Maggid 1902 S. 360, 384; Jerusalem VII. S. 149 f.; W. Rabbinowicz, Jerusalem ibid. 158 ff.; Buber ibid. 290 ff. Das Thema ist aber noch nicht erschöpft. Auffallend ist es besonders, daß Frankels Kommentar zu Jerusch. Berachoth nicht erwähnt wird. Eine andere Einzelheit: S. 95 und 173 zweifelt Ratner, ob die Ascheri zugeschriebenen Tossafoth zu Berachoth das Werk R. Ascher ben Jechiels sind. Diesen Zweifel hat aber schon Rabbinowicz, zu Berachoth S. 80, ausgesprochen; Halberstamm und Jellinek, in des letzteren קונטרס המפרש, besonders aber Zomber in Magazin V, S. 26 ff. haben die Nichtautorschaft Ascheris für diese Tossafoth zur Evidenz bewiesen.

hat. Umso wichtiger und verdienstlicher ist eine Sammlung von Jeruschalmilesarten aus den Schriften der älteren Autoren, wie sie uns in dem Werke Ratners vorliegt.

Der Vergleichung ist der Text der ed. pr. Ven. 1524 zugrunde gelegt. Zuerst werden die Lesarten der Drucke Konst. 1562, Amst. 1710 und Mainz 1878, die auf verschiedene Handschriften zurückgehen, und dann die Zitate zusammengestellt; auch einige handschriftliche Fragmente sind benützt worden. Die Parallelen in Babli und Jeruschalmi werden fleißig, aber nicht immer in genügendem Maße, herangezogen. Neben den Varianten werden auch Erklärungen aus älteren und jüngeren Werken mitgeteilt. Die Bemerkungen und — bei schwierigen Stellen — Ausführungen Ratners selbst sind größtenteils zutreffend, oft auch trefflich. Ratner folgt dabei dem Beispiele Rabbinowicz's in seinen Dikduke Soferim. In einem, und zwar nicht unwesentlichen Punkte weicht aber Ratner von seinem Vorbilde ab, nicht zum Vorteil seines Werkes. Während in den Dikduke Soferim zu jedem Wort die Varianten mitgeteilt werden und daher die Differenz auf den ersten Blick erkannt wird, kann man aus Ratners Anführungen erst nach einiger Anstrengung die Abweichungen erkennen, da aus unserem Jeruschalmitext bloß die Anfangsworte der Stellen, die Zitate hingegen vollständig angeführt werden. Dies ist zwar für den Autor bequemer, beeinträchtigt aber die Brauchbarkeit des Werkes. Daß der Jeruschalmitext nicht vollständig abgedruckt wurde, entschuldigt Ratner mit der Größe der Druckkosten, es hätte aber ohne Vermehrung, ja vielleicht sogar mit Verminderung der Druckkosten dadurch eine leichte Übersichtlichkeit erzielt werden können, wenn zu jeder Zeile die Lesarten mitgeteilt worden wären, etwa nach folgendem Muster. Anstatt z. B.:

פ״א ה״א במשנה נכנסין לוכל בתרומתן. בד׳ קונשטאנטינא לאכול
בתרומתן וכן הוא בד׳ מגנצא,

kann es viel kürzer heißen:

א 1a לוכל. ק' ומ' לאכול

anstatt: פ"א ה"א תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו כו' ע' בפי' רב נסים גאון בברכות ג' ע"ב כדגרסינן בגמרא דבני מערבא תני הקורא את שמע (לפנינו ליתא המלות את שמע) קודם לכן לא יצא ידי חובתו,

kann kürzer und deutlicher gesagt werden:

א 38a תני הקורא. בפי' רב נסים גאון לברכות ג' ב': תני הקורא את שמע

oder: א 38a תני הקורא. בפי' רב נסים גאון לברכות ג' ב' מוסיף: את שמע.

Daß zuweilen die Mitteilung der vollständigen Zitate von Vorteil und auch erforderlich ist, kann freilich nicht in Abrede gestellt werden.

Dies ist jedoch eine Äußerlichkeit, durch die der innere Wert der Sammlung nicht im geringsten beeinträchtigt wird. In bezug auf den inneren Wert kann Ratners Variantensammlung zum jerusalemischen Talmud der Rabbinowicz's zum babylonischen Talmud getrost an die Seite gestellt werden. Dies ist nach meinem Dafürhalten die beste Note, mit welcher eine Variantensammlung zu talmudischen Texten qualifiziert werden kann.

Freilich schließt das nicht aus, daß im einzelnen manches auszustellen ist. Darauf wollen wir aber hier nicht eingehen, da es sich hier nicht um eine Kritik des Ratnerschen Werkes, sondern um seine Charakterisierung handelt. Ich verweise dafür auf die Besprechung Bachers[1]), wo das meiste, was einzeln zu bemerken wäre, zu finden ist. Ich will aber eines hervorheben, was das Werk als Ganzes betrifft: Ratners Sammlung ist unvollständig. Daß keine handschriftlichen Quellen, wie etwa das Sefer ha-Ittim, benützt wurden, wie Müller für seinen Mafteach zu den gaonäischen Responsen und

[1]) Revue des Études Juives, 43, S. 310—317; 46, S. 154—153; 50, S. 140—144; 52, S. 311—314; 53, S. 277—280.

Rabbinowicz für seine Dikduke Soferim es getan, kann dem in Wilna wohnenden Verfasser nicht zum Vorwurf gemacht werden. Wilna hat nicht die literarischen Hilfsmittel Berlins und Münchens. Auch daß manche Druckwerke, die nicht direkt zum Suchen von Talmudvarianten einladen, von Ratner nicht berücksichtigt wurden, ist erklärlich. Unerklärlich aber ist es, warum Ratner selbst die von ihm gekannten und benützten Werke nicht gehörig ausgenützt hat. Die nicht eigentlich halachische Literatur ist überhaupt nicht berücksichtigt worden, und doch hätte Ratner auch in dieser Literatur manches für seine Arbeit Nützliche finden können. Es ist selbstverständlich, daß hier Ratners Sammlung nicht ergänzt werden kann, das wäre vielleicht auch eine השגת גבול. Es muß aber die Richtigkeit meiner Behauptung durch einige Beispiele bewiesen werden.

S. 4 wäre folgende Stelle aus זכרון ברית לראשונים, Berlin 1892, S. 120 anzuführen gewesen: בספר אבי״ה מצאתי ששמע בשם ר׳ יהודה חסיד כוכבים שעומדים סדורים שלשה זה תחת זה, כך היה מפרש הא דאמרינן בירושלמי בריש מסכת ברכות כמה כוכבים יצאו ויהיה לילה ר׳ פנחס אומר ככב א׳ ודאי יום שתים ספק שלשה ודאי לילה, ואסיקנא הַדְתְמַר באילין דלית ארחיהון למתחמי ביממא ברם באילין דארחיהון למתחמי ביממא לא משערינן בהו, אמר ר׳ יוסי בר אבין ובלחוד דתחמון תלתא ככביא כדמות חד כוכבא. ולי נראה שעומדים שלשה כחצובה. Diese Stelle ist in vielfacher Beziehung wichtig: 1. wegen ihrer Lesarten und der mitgeteilten Erklärungen. Auf Grund der zweiten Erklärung, der Rabiahs, sind wir berechtigt azunehmen, daß כחצובה in dem Zitat aus R. Jerucham keine »neue Lesart« ist, sondern bloß Erklärung. 2. stammt die Stelle aus dem Rabiah, der bekanntlich, und was auch Ratner im Vorwort zu Berachoth hervorhebt, die wichtigste Quelle für Jeruschalmivarianten ist. 3. erfahren wir aus dieser Stelle, daß auch Rabiah einen punktierten Jeruschalmitext gehabt. 4. ist philologisch interessant die Zusammenziehung von הדא דתימר in הַדְתְמַר und die Aussprache dieses Wortes. Das. Vgl. Orchoth Chajjim I, ק״ש N. 4.

S. 6 hätte zu 1[a] 40 ein Zitat aus Samuel Ibn Gámas Ergänzungen zum Aruch[1]) angeführt werden sollen.

S. 7. Vgl. ibid. v. איילת, S. 21.

S. 11. Vgl. Machsor Vitry (= MV) 13; S. 21—MV 10, 13; S. 27—MV 17; S. 37—MV 10;[2]) S. 52—MV 12.

S. 55. Vgl. Orchoth Chajjim I, תפלה N. 34[3]).

S. 63. Vgl. MV 12.

S. 84. Vgl. Orchot Chajjim I, ברכות N. 32[4]).

S. 86. Vgl. a. a. O. ק"ש N. 34.[5])

S. 88. Vgl. Graetz-Jubelschrift S. 27 v. אסטילין[6]); a. a. O. כיסו vgl. Reifmann in Beth Talmud IV S. 15, er korrigiert גופו ohne die Lesarten zu kennen.

S. 112. Vgl. MV S. 15.

S. 114. Vgl. Grätz-Jubelschrift S. 26 v. אסדה.

S. 119 zu יהכתיב בי מאם. Epstein in Ha-Choker I, 147—150 hat nachgewiesen, daß der Jeruschalmi wirklich אם nicht gelesen.

S. 135. Eschkol I, 8 denkt gewiß an die Jeruschalmistelle, welche in Orchoth Chajjim I, דין קדיש N. 3 und Menorath ha-Maor N. 95 zitiert wird: דאמרינן בירושלמי ר' יהושע אשכחיה לאליהו דהוה מדבר קמיה שתין גמלין טעונין, א"ל ומה הלין גמליא טעונין, אל כלן טעונין רוגז, א"ל הני למאן, א"ל למאן דמפסיק ומדבר בין יתגדל לאמן יהא שמיה רבא ובין עלמיה ליתברך ובין ברכה לברוכה ובין ישתבח ליוצר אם לא במילי דצבורא.

Im Manhig N. 4, ed. Berlin S. 8, wird diese Erzählung im Namen eines Midrasch, in Schibbole ha-Leket תפלה N. 8

---

[1]) Graetz-Jubelschrift, 1887, S. 28 v. אבטדין.

[2]) Vgl. auch Tanchuma und Tanchuma, ed. Buber, לך § 1.

[3]) Dieselbe Lesart in dem aus einer Handschrift Kaufmanns abgedruckten Buche על הכל, Ha-Goren VII, S. 104.

[4]) Vgl. ha-Goren VII, S. 101. Interessant ist die Lesart: ותרגולים für אדומים. Über die Bedeutung von אדומים vgl. Semitic Studies, S. 369 f.

[5]) A. a. O. S. 103.

[6]) A. a. O. S. 102.

aus משנת דרך ארץ זוטא angeführt [1]). Zu dem Jeruschalmizitat המספר בין ישתבה ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזר עליה מטערכי הטלחמה ist zu verweisen auf den im Orchoth Chajjim I, מאה ברכות N. 24, angeführten Midrasch: ובמדרש מי זה המדבר בין ברוך שאמר לישתבח עד סוף התפלה [2]) (Deut. 28, 8) האיש הירא ורך הלבב [3]).

A. a. O. Was Schilte ha-Gibborim aus Jeruschalmi zitiert, sagt Orchoth Chajjim I, דין קדיש N. 4, als eigene Erklärung: עוד יש לומר טעם אחר.

A. a. O. י"ח ברכות. Dasselbe in Rokeach N. 326 aus Midrasch ויכלו.

S. 136 כפרוזדגמא הדתא. Die Stelle kommt vor in Pesiktha, ed. Buber, 71 a, Tanchuma אמור § 13 u. a., vgl. Buber Note 130. Rokeach N. 322 aus Deut. rabbah.

S. 143, 144 מסובין אסורין לטעום. קצת הלכות מן ספר עץ חיים, Steinschneider-Jubelschrift, Leipzig 1896, S. 187: בירוש' שותין אע"פ שלא שתה המברך כשיש לכל אחר כוסו בידו, אבל כשזקוקי' כלן לכוס אחד, התם אמרי' לא יאכלו קודם הבוצע.

S. 146 חי העולמים. Vgl. MV. 38.

S. 150 בת טמאה. Steinschneider-Jubelschrift S. 186 ר' חייא בשם בא.

S. 156. מי שסוכתו. L. c. S. 205: ומבי' ר' נסים גאון דיש קדוש שלא בטקום סעודה מדקא' בירוש' מי שסוכתו עריבה עליו מקדש בליל שמיני בביתו ואוכל בסוכתו.

S. 165 צניף. Vgl. MV, S. 51. 167, 168. MV. 51: אסי.

S. 70 wäre auf das Responsum R. Hais in Responsen der Geonim, ed. Cassel, N. 78 zu verweisen. Wir erfahren

---

[1]) In den gedruckten Texten und auch in ms. Epstein kommt dies nicht vor. — Die angeführte Jeruschalmistelle ist auch zu Friedmanns Einleitung zum Tanna d'be Eliah S. 32 zu ergänzen.

[2]) Also dieselbe Bibelstelle, auf welche מטערכי המלחמה anspielt.

[3]) Zu diesem Thema vgl. noch Manhig 8 b, N. 4, Seder R. Amram 3 a, Machsor Vitry 7, Responsen der Geonim, Lyck, N. 86, שערי תשובה N. 28, J. Q. R. IV, S. 38 (מצרכי המלחמה), H. Chajes in Imre Binah 8 c.

aus diesem Responsum, daß Talmudexemplare zur Zeit Hais im Babli Berachoth 48a die Lesart gehabt, welche wir im Jeruschalmi haben: סלסליה ותרומתך בנגידים תושיבך. אל תקרא בנגידים אלא בין נגידים. Hai weist diese Lesart mit ausführlicher Begründung zurück.

S. 172 ובאיש לר' זעירא. Vgl. Straschun in ha-Maggid X. N. 12.

S. 188. רבי מנא מפקד. Daß es sich nicht um das Verbot von Kilajim handelt, hat schon Straschun in ha-Lebanon IV, N. 45 nachgewiesen.

S. 193 מהו שיברך. Vgl. Steinschneider-Jubelschrift S. 201 (bis).

S. 200. Über die Benediktion מקדש שמך ברבים vgl. Tana d'be Eliah, ed. Friedmann, S. 118, Schibbole ha-Leket תפלה N. 6, Birke Jossef Orach Chajjim N. 46, H. Chajes in Imre Binah 8d.

A. a. O. על הברקים. Steinschneider-Jubelschrift S. 201.

S. 203 שמואל אמר. In Pardes N. 166 muß nicht vielleicht בהרואה gelesen werden, denn in N. 168 heißt es richtig בהרואה [1]; in RABN. 89d: ממסכת ברכות ירושלמי פרק הרואה, ebenso in MV. S. 360. Aus Machsor Vitry erfahren wir auch, daß diejenigen Autoren, welche für והשיאנו am Neujahrs- und Versöhnungstag auf den Jeruschalmi verweisen, nicht so im Jeruschalmi gelesen, sondern dies aus ihm herausgelesen; hätten sie in ihrem Jeruschalmitext בר"ה וב"הכ gelesen, wie Ratner meint, so hätten sie gesagt: »wie es im Jer. heißt כדאיתא בירוש'«, nicht aber aus dem Jer. einen Beweis gebracht. Im Machsor Vitry 361 heißt es nun wie folgt:

אין אומר בראש השנה והשיאנו ... כל האומר והשיאנו בראש השנה ויום הכפורים אינו אלא טועה ... שמנהג ארץ ישראל לבדו ומנהג בבל לבדו ... שהרי לדבריהם (בני ארץ ישראל) אומרים והשיאנו בראשי

[1]) So auch in der ersten Stelle in dem handschriftlichen מעשה הגאונים 26a (ms. Goldschmid-Hamburg, Abschrift im Besitze Epsteins).

חדשים... ואף הותמים בארץ ישראל בהזמנים בדטסורש בהרואה ירושלמי אצל תפלת ראש חדש. רב אמר צריך לומר כה זמן ושמואל אמ' צריך לומר והשיאנו, לפיכך בארץ ישראל אומר והשיאנו וחותמים בהזמנים בראש השנה, מפני שהוא ראש חדש, ואנו אין אומרים בו בראש חדש לפיכך בראש השנה אין לנו לעשות כמותם... ועוד בעירובין (40 b,) מצינו שאינה לגירסת הרואה ירושלמי, שלא אמרו רב ושמואל כן לומר זמן בראש חודש...

Also es steht im Jeruschalmi, wie in unserem Text, בראש חודש, nur weil Rosch ha-Schanah ebenfalls Rosch Chodesch ist, wird והשיאנו für Rosch ha-Schanah verlangt; והשיאנו am Versöhnungstag erklärt sich aber daraus — so muß man hinzudenken — daß Neujahrs- und Versöhnungstag in liturgischer Beziehung in vielen Punkten übereinstimmen. Daß auch Rabiah in seinem Jeruschalmi בראש חודש gelesen und Rosch ha-Schanah nur, wie Machsor Vitry, deduziert, ist wegen des Beleges aus Gen. I, 14 evident. Daher sagt er auch »wie wir im Jer. lesen כדגרסינן«.

S. 205 וחדשים Vgl. Steinschneider-Jubelschrift S. 200.

S. 206 העושה סוכה Vgl. Rabiah in זכרון ברית לראשונים S. 110, 111.

S. 217 Vgl. Machsor Vitry S. 1.

Sabbath S. 27 אין מפרישין fehlt der Hinweis auf Sifre Deut. § 203: זו א' מג' דברים שדרש שמאי הזקן אין מפליגין את דספינה לים הגדול אלא ג' ימים קודם לשבת בד"א בדרך רחוקה אבל בדרך קרובה מפליגים אותה. Hier ist also deutlich das gesagt, was Tossafoth erst aus dem Jeruschalmi beweisen wollen.

S. 98 אין מפליגין Toseftha Sabbath XIV., 10: בים הגדול פחות משלשה ימים קודם לשבת. Tanchuma und Num. rabbah lesen לים הגדול. Die Erklärung Ascheris findet sich auch bei Alfassi z. St. Vgl. R. Hai in Responsen der Geonim, ed. Lyck, N. 61.

S. 35. Auch R. Salomo ben Adreth in seinen Novellen zu Sabbath 27a liest שמואל בר רב יצחק.

S. 100 המיינטון. Vgl. Straschun in ha-Maggid, VI, N. 15.

S. 115 unter לא רצה לקרותו. Vgl. Epstein, R. Moses ha-Darschan aus Narbonne, S. 26, 27.

S. 139. Vgl. Threni rabbathi, ed. Buber, V, § 1.

S. 143. Vgl. Steinschneider-Jubelschrift S. 189.

S. 167 führt Ratner unter den Jeruschalmizitaten der älteren Autoren, die in unseren Texten nicht vorkommen, auch zwei solcher Stellen aus dem Responsum, betreffend die Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften, in Aschkenasis דברי חכמים, an, ohne erkannt zu haben, daß der Verfasser dieses Responsums ein Schelm gewesen, der zu Beweiszwecken Jeruschalmi — und andere Stellen — fabrizierte[1]). Dies kann aber mit Rücksicht auf folgende Stellen keinem Zweifel unterliegen: Der Verfasser kennt ein: ספר היוחאי שם הביא כל הויכוח שהיה מרפרם בר פפא ומר זוטרא שהיו ראשי ישיבות שבבבל עם בן נחשי ריש אסבולוטיקי דהכימי איתי ועל דבבל בענין השכל הנקנה אחר ההפרד (!) (S. 71). Oder: זה אמרו בירושלמי הדרך ארץ מילין קדישין דאורייתא אמברהקילי דאורייתא אינון לעלמא ובבואי דכל אופין מינה מתנהרין ולא משפעא אורייתא להילין על הילין עכ"ל (S. 66). Wer kann hier nicht eine ungeschickte Nachahmung der Soharsprache erkennen?! —

Man vermißt auch bei Ratner die für die Beurteilung der in unseren Texten fehlenden Jeruschalmizitate so wichtige Bemerkung, daß unter «Jeruschalmi» sehr oft »palästinische Midraschim« zu verstehen sind[2]).

Aber trotz der Mängel, die hier hervorgehoben wurden, bleibt Ratners Verdienst um die Jeruschalmiforschung und das Jeruschalmistudium ungeschmälert. Keiner, der nur etwas von Textforschung versteht, wird Ratners Leistung unterschätzen können. Ratners Variantensammlung zum jerusalemischen Talmud wird für den Talmu-

[1]) Vgl. Epstein in ha-Maggid 1902, S. 360, 384.

[2]) Dies ist heute nicht mehr zweifelhaft. Vgl. H. Chajes in Imre Binah 8; Reifmann in Beth Talmud IV, 145; Schorr in der Einleitung zu Sefer ha-Ittim, S. XX.

disten, den Philologen und den Historiker ein unentbehrliches Hilfsmittel zum Jeruschalmistudium werden. Dikduke Soferim zum Jeruschalmi!

Ein zweites Werk auf dem Gebiete der Jeruschalmiliteratur hätte an erster Stelle genannt werden müssen, hätte den Anspruch erheben dürfen, als eine der epochemachendsten literarischen Entdeckungen zu gelten und wäre von allen, die in irgend einer Hinsicht für die jüdische Literatur sich interessieren, mit Freude begrüßt worden — wenn es nicht unter solchen Umständen das Licht der Öffentlichkeit erblickt hätte, die dieses Werk nicht bloß als keine Bereicherung, sondern geradezu als eine schwere Schädigung der jüdischen Literatur erscheinen lassen. Es handelt sich um das von dem portugiesisch(?)-aschkenasischen Rabbiner des ungarischen Städtchens Szatmárhegy, Dr. Salomo Juda Friedländer-Algasi, שלמה יהודה הספרדי, herausgegegebene, mit Kommentar und tossafothartigen Glossen ausgestattete Werk[1]), das der Herausgeber und Kommentator für nichts geringeres ausgiebt als einen Teil des von einigen mittelalterlichen Autoren erwähnten, seit Jahrhunderten verlorenen jerusalemischen Talmuds zur Ordnung Kodaschim[2]). Ein solcher Fund, schon an sich zu den überraschendsten literarischen Entdeckungen gehörend, würde in unserem Falle noch dadurch an Interesse gewinnen, daß die Handschrift, welche Friedländer-Algasis Edition zugrunde

---

[1]) תלמוד ירושלמי סדר קדשים, II. Teil: Chullin, Bechoroth. Mit Kommentar חשק שלמה. Von Dr. Salomon Friedländer, Rabbiner, Szatmárhegy (Komitat Satmar-Ungarn). מאתי הצעיר שלמה יאודה מ"ט בהגאון מהרי"ם זצ"ל הספרדי מכונה פריעדלענדער. Druck v. Jakob Vider, Szinervaralja 1907. Auf dem zweiten Titelblatt אנכי הצעיר במשפחת רמה ונשאה אלנאזי יצ"ו . . . Dagegen zeichnet der Herausgeber in seiner Toseftaausgabe, Preßburg 1889, bloß: שלמה ליב פריעדלענדער. Vielleicht ist der Herausgeber einmal krank gewesen und hat das Mittel שינוי השם angewendet.

[2]) Für dessen einstige Existenz es keinen einzigen sicheren Anhaltspunkt gibt.

liegt, nach der Angabe des Schreibers auf Abschriften zurückgeht, denen ein von R. Hai Gaon benütztes und von ihm mit Textkorrekturen versehenes Exemplar als Vorlage diente[1]). Umsomehr ist es zu bedauern, daß man von der Bedeutung der Friedländerschen Edition nur im Konditionalis sprechen darf, da die Versicherung des Herausgebers, daß in dem von ihm edierten Text der Jeruschalmi zur fünften Mischnahordnung vorliegt, von der Kritik angefochten wird[2]). Die Kritik bezeichnet die Angabe Friedländers teils als unwahr, d. h.: Friedländer sei nicht blos der Kommentator, sondern auch der Verfasser des von ihm edierten Textes, teils als unrichtig, d. h.: Friedländers Edition liege wohl eine Handschrift zugrunde, aber diese Handschrift selbst biete nicht den echten Jeruchalmitext, sondern eine sehr späte Kompilation aus dem Jeruschalmi zu den vier Ordnungen und den anderen talmudischen Schriften und — so füge ich hinzu — aus den späteren Dezisoren.

---

[1]) והעתקתיו מספרים מדויקים ומוגהים בנוסחאות דווקנא (!) כפי שהעתיקן מר אבי נ' ב' מ' מהירושלמי ששלטה בו עין (!) ראש הגולה רבינו האיי גאון. Der Ausdruck שלטה עין wird vom »bösen Blick« gebraucht!

[2]) Bacher, Z. f. H. B. 1907, S. 23—29; ders. in ha-Kedem 1907, S. 20—40, 71—85; Wolf Rabbinowicz in Ha-Jonah, 1907, S. 15 ff.; R. im »Israelit« 1907, N. 25, 27, 29, 31, 33, 35, 44, 46; Ratner in ha-Olam 1907, N. 26 (Druckfehler: 25), 27, 31, 32, 34, 38, 39; Porges in Z. f. H. B. 1907, S. 15 ff.

(Fortsetzung folgt.)

Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

(י״ה ט׳) זה יהיה לך יש לך מתנה אחרת חוץ מטה שנכרת לך ברית עליה אלו העורות יכול אף עורות הפסולין ת״ל זה *יהיה לך[1]) מקדש לרבות עור העולה. מקדש לרבות עור חטאת ואשם וזבחי שלמי צבור הבשר[2]) לרבות עור הבכור. מן האש *עור אחר מתנות מן האישים[3]). כל קרבנם לרבות שתי הלחם ולחם הפנים. קרבנם מנחתם[4]) יכול מנחה שהיא כחטאת מה חטאת באה על חטא אף מנחה באה על חטא ומניין אתה מרבה מנחת נדבה, ת״ל לכל מנחתם. חטאתם מנחתם[4]) יכול חטאת שהיא כמנחה, מה מנחה שהיא קרבן יחיד אף חטאת קרבן יחיד ומניין אתה מרבה חטאת צבור ת״ל לכל חטאתם *אין לי אלא חטאות נאכלות חטאות נשרפות מניין ת״ל לכל חטאתם[5]). אשמם חטאתם יכול אשם שהוא

---

[1]) Mg. d. Sebach. 103a, Tosifta das. 11, 8 ff., Sifra Zaw, Per. 9, 1.

[2]) Mg. הקדשים.

[3]) Mg. אין לך בהם אלא לאחר מתנת האשים, vgl. Sifre u. Raschi z. St. Sifra Zaw Per. 16, 4 u. das. Per. 3, 2 u. 5, Pes. 59b u. Sifre 116 שאם זכה בכשר קודם זריקת דמים בחזה ושוק קודם הקטר חלבים, was den Eindruck macht, daß הקטר חלבים nur für חזה ושוק in Betracht käme, aber entscheidend ist die Stelle nicht. Vgl. noch die Streitfrage zwischen אבא שאול und חכמים, Sebach. 102b, Tosafot Beza 21b, s. v. מאי, Maim. מעשה הקי IX, 11 u. XI, 4, פסולי המוקדשין XVIII, 7, Sifre d'be Rab von R. David Pardo 111c.

[4]) Mg. למנחתם.

[5]) Mg. d. Es scheint tatsächlich nur אשגרה zu sein und läßt sich schwer erklären. Es könnte gemeint sein חטאת העוף, weil חטאת

כחטאת מה חטאת באה על חטא אף אשם בא על חטא ומניין אתה מרבה אשם נזיר ואשם מצורע ת״ל ולכל אשמם. יכול אשם שהודע שלו טעון חטאת ומניין שאף אשם שאין הודע שלו טעון חטאת ת״ל ולכל אשמם[1]) אשר ישיבו לי לרבות כסף מושב. קדש קדשים לך הוא ולבניך לרבות זבחי שלמי צבור ואשם מצורע[2]).

[0]לך הוא ולבניך אפלו לקדש בו את האשה[3]).

(י״ח י׳) ע״מ[4]) כן נכרתה לך ברית ע״מ שיאכלו קדשים *בקדש הקדשים תאכלנו פרט לטמא יאכל אותו פרט ליוצא דופן תאכלנו פרט ליוצא ולטמא ר׳ יהודה אומר למעט[5]) כל הפסולים.

[0]כל זכר לזכרים נכרתה ברית לא נכרתה ברית לנקבות[6]) קדש יהיה לך לרבות לוג שמן שלמצורע[7]).

(י״ה י״א) [0]וזה לך תרומת מתנם לרבות תרומת מעשר וחלה לכל תנופות בני ישר׳ לרבות חזה ושוק שלשלמים.

העוף הבא על הספק נשרפת, was aber sehr gezwungen wäre, vgl. Seb. 44 b und auch SR.

[1]) SR. דס״ל כר״ע דמחייב על ספק מעילות אשם תלוי ואם נודע לו מביא אשם. Obgleich die Stelle zur Not erklärt werden könnte, so scheint es, daß auch hier, wie oben Jahrg. 50, S. 77, Anm. 4 umgekehrt gelesen werden muß: יכול אשם שאין הודע וכו׳ ומניין אף אשם וכו׳, womit eben אשם תלוי gemeint ist.

[2]) Schwierig, da אשם מצורע schon genannt ist, und ist vielleicht zu streichen. Will man dafür לוג שמן של מצורע wie Sifre lesen, so muß man annehmen, daß der Abs. w. u. קדש יהיה לך לרבות לוג וכו׳ nicht von S.s. ist. Vgl. die ähnliche Deutung Sifra Zaw Par. IV. 10, Sebach. 97b und Menach. 83a, hingegen Seb. 55a, und zum Ganzen Sifre, Seb. 44b, Menach. 72b.

[3]) Diese Stelle führe ich an nach R. D. Pardo, der sie zu Sifre an unserer St. im Namen des R. Hillel aus dem S.s zitiert, vgl. Seb. 44 b, wo sich die Deutung nicht gerade auf das unmittelbar vorhergehende גזל הגר bezieht, wie Tosaf. das. s. v. ואפילו anzunehmen scheinen, Kidduschin II, 8, Babli u. Jer. das.

[4]) Mg. בקדש הקדשים תאכלנו ע״מ u. st. שיאכלו liest Mg. שתאכלו.

[5]) Mg. קדש תאכלנו פרט לטמא יאכל אותו פרט ליוצא ולטמא ר׳ יהודה אומר אותו למעט שאר בקדש הקדשים. Es scheint, daß zu lesen ist: פרט ליוצא תאכלנו פרט לטמא יאכל אותו פרט ליוצא ולטמא ר׳ יהודה אומר אותו וכו׳. Wie RJ., so wird auch gedeutet: Sifra Zaw Par II, 7, Per. III, 5, Per. VII, 4, Par. IV, 10.

[6]) Vgl. Sifre.

[7]) Vgl. Seb. 44 b.

לך נתתים ולבניך ולבנותיך אתך חק עולם בניך פרט לבני חללה[1]) והלא דין הוא[2]) הואיל ומכשיר ופוסל בבנים ומכשיר ופוסל בבנות אם פסל בבני הללה בבנים דין הוא שנפסול בנות הללה בבנות או[3]) ק"ו מחמיר הוא בבנים מה שאינו מחמיר בבנות, שהבנים גוררין אחריהם[4]) לאכול בתרומה, ואין הבנות גוררות אחריהן[4]) לאכול בתרומה אם פסל בני חללה בבנים *אינו דין שנפסל בני[5]) חללה בבנות או מחמיר הוא בבנות מה שאינו מחמיר בבנים שהבנות נגררות לאכול בתרומה[6]) אם פסל בני הללה בבנים אינו דין שנפסול בני חללה בבנות. ת"ל בניך פרט לבני חללה[7]) הואיל ויש בבנים מה שאין בבנות, ויש בבנות מה שאין בבנים אל ידונו זה מזה. כל טהור בביתך[8]) פרט לבת ישראל עד שלא זכה[9]) במעשה ידיה ומניין אתה מרבה משזכה במעשה ידיה אמרת כל טהור בביתך יאכל אותו.

(י"ח י"ב) [0]כל הלב יצהר וכל הלב תירוש ודגן, חלב יצהר יצהר הלב תירוש תירוש וחלב דגן דגן[10]) חלב יצהר אלו הזיתים הלב תירוש אלו הענבים כל הלב יצהר ריבה שאר כל פירות האילן וכל חלב תירוש ריבה שאר כל הפירות[11]).

*ראשית[ם] אשר יתנו לך ממה[12]) שיפרישו ויתנו לך ולא ממה *שתטול לך[13]).

---

[1]) Mg. ad. בנותיך פרט לבנות חללה.

[2]) Mg. והלא אומר וכי דין הוא.

[3]) Mg. d.

[4]) Mg. אחרים. SR.: אם נשא בת יש' אוכלת בתרומה אבל כוהנת שנשאת לישר' אינו אוכל בתרומה.

[5]) Mg. נפסול בנות.

[6]) Mg. ad. אין הבנים נגררין לאכול בתרומה.

[7]) Mg. ad. בנותיך פרט לבנות חללה.

[8]) Mg. ad. יאכל אותו לטהורים נכרתה ברית לא נכרתה ברית לטמאים בביתך.

[9]) Mg. משזכו ebenso weiter זכו, vgl. Sifre, Ketubbot V, 4, Tosifta das. IV, 4 u. V, 1, Babli das. 56b u. 46b, Kidduschim 10b, Jer. Ketubb. 29d וסמכו להם מקרא כל טהור בביתך וכו' u. Jeb. 10b.

[10]) Das heißt: אין תורמין ומעשרין ממין על שאינו מינו, Bechorot 53b, Jer. Terumot 41c.

[11]) Vgl. Tosafot Bechorot 54a s. v. ושני מינין Hildesheimer-Jubelschrift, לקוטי מכילתא S. 6.

[12]) Mg. ראשיתם אשר יתנו לי"י זו היא תרומה גדולה אשר יתנו לי"י לך נתתים ממה, vgl. Sifre.

[13]) Mg. שישא לך ידך, vgl. Sifre 6.

(י״ח י״ג) בכורי כל אשר בארצם[1]) *על בכורי בני ישר׳ נכרת ברית ולא נכרת ברית על הנכרים ועל התושבים ומנין אתה מרבה בכורי גרים ת״ל בכורי כל[2]).

[0]אשר יביאו לי״י לך יהיה ממה שיפרישו ויתנו לך לא ממה שישא ידך לך[3]). כל טהור בביתך יאכלנו לטהורים נכרתה ברית לא לטמאים נכרתה ברית. בביתך פרט לבת ישר׳ עד שלא זכו במעשה ידיה מניין את מרבה משזכו במעשה ידיה ת״ל כל טהור בביתך יאכלנו.

(י ח י״ד) [0]כל חרם בישר׳ לך יהיה אין לי אלא חרמי ישר׳ ומניין את מרבה חרמי גרים ת״ל כל חרם[4]).

(י״ח ט״ו) פטר רחם לכל בשר על פטר רחם נכרתה ברית ולא[5]) על יוצא דופן יכול שאין לי שנכרתה ברית על בכור בנו[6]) אלא משנכרתה[7]) ברית על בכור בהמתו אבל הלוים והגרים הואיל ולא נכרתה ברית על בכור בניהם יכול לא נכרתה ברית על בכור בהמתם. אמרת כל פטר רחם[8]) לרבות הגרים. באדם ובבהמה יהיה לך כל מקום שיש לך באדם יש לך בבהמה אין[9]) לך באדם אין לך בבהמה הואיל ויצאו הלוים מבכור בניהם יצאו אף מבכור בהמה[10]) טמאה ומניין שיצאו הלוים מבכור בניהם ומבכור בהמה טמאה. ת״ל באדם[11]) יהיה לך כל מקום שיש לך באדם יש לך בבהמה וכל מקום שאין לך באדם אין לך בבהמה אוציאם מבכור בניהם ומבכור

---

[1]) Mg. ad. לפה שני ראשית בכורי אדמתך (שמות כ״ג י״ט) עד שישייר מקצת ומניין אם עשה כל שדהו בכורים הרי אלו בכורים ת״ל בכורי כל אשר בארצם, vgl. Bikkurim II, 4, Jer. das. 65 a, Mech. II, S. 159, hingegen Hildesheimer-Jubelschrift, a. a. O. S. 28.

[2]) Mg. בבכורי ישר׳ ומניין אתה מרבה בכורי גוים ת״ל בכורי כל. אשר בארצם לרבות השותפין שחייבין בבכורים. Letzteres wohl nach Chullin 136 a. Maim. Bikk. II, 8. Für גוים l. גרים, vgl. Gittin IV, 9, Bikk. I, 4.

[3]) Scheint die Ansicht von R. Jehuda Bikk. III, 12 voraus-zusetzen.

[4]) Vgl. Sifre.

[5]) Mg. לא נכרתה ברית וכו׳, vgl. Bechoroth 19 a, Sifre Deut. 124, Mech. II, S. 31 u. 35.

[6]) SR. emendirt בהמתו und l. weiter בנו.

[7]) Mg. מי שנכרת.

[8]) Mg. ad. לי לרבות הלוים לכל בשר. Vgl. Bech. VIII, 1.

[9]) Mg. וכל מקום שאין.

[10]) Mg. אף הן יצאו מבכור בהמתן, vgl. Bech. I, 2 u. II, 1, Tosifta das. I, 2, Sifre hier, Mech. Bo. Abschn. 16, Mech. II, S. 31.

[11]) Mg. ad. ובבהמה. Das Ganze ist eine unmögliche Wiederholung. Entweder muß der Abschn. באדם ובבהמה יהיה לך כל מקום

בהמה טמאה יכול יצאו מבכור בהמה טהורה ת"ל *אשר יקריבו לי"י קרבה לשם חלקתי ולא כשאינה קרבה לשם[1]).

יהיה לך פדה תפדה את שהוא לך פדוי ואת שאינו לך אינו פדוי *מכאן אמרו הרי מי שהפריש פריון בכורת בנו והניחה בחלון ואבדה יכול שהוא פדוי ת"ל יהיה לך פדה תפדה את שהוא לך פדוי את שאינו לך אינו פדוי[2]).

(י"ח ט"ז) [0]ופדויו מאימתי אמ' מבן חדש מיכן אמרו הרי מי שמת בנו יום שלשים ואחד אע"פ שלא נתן לכהן יתן לו מת בעשרים ותשעה ואפילו מת ביום שלשים אם נתן לו יטול ממנו[3]). תפדה במה אמ' כסף בכטה אמ' חמשה שקלים באיזה שקל אמ' בשקל הקדש לא ערביות וכמה הוא שקל הקדש אמ' עשרים גרה כשאמר תפדה ריבה אסימן שלזהב וטבעות שלנחשת[4]).

(י"ח י"ז) *כלל אמרה תורה בכור תפדה בכור לא תפדה[5]) יכול אם היה תמים אל תפדהו *ואם היה בעל מום פדהו. ת"ל בכור שור לא תפדה יכול אם היה בעל מום ובעל יבלת אל תפדהו[6]) ואם היה פסח או עור פדהו. ת"ל בכור כשב לא תפדה *יכול אם היה בעל מום אחר[7]). ת"ל בכור עז לא תפדה. *אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה

ומניין שיצאו הלוים bis שיש לך וכו' gestrichen werden, oder es muß heißen בהמה טמאה mit Weglassung von ומניין שיצאו הלוים מבכור בניהם, und dem entsprechend müßte dann die Antwort gelautet haben.

[1]) Mg. d. Der Text scheint auch hier nicht richtig zu sein. Vielleicht soll es zuerst heißen ת"ל כל פטר רחם wie oben, und dann יכול שאני מרבה אף בהמה טמאה, worauf dann folgt אשר יקריבו לי"י וכו'. Im Übrigen würde, da באדם ובבהמה sich unmittelbar an אשר יקריבו לה' anschließt, die Ausschließung von בהמה טמאה sich leichter ergeben von אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה טמאה תפדה. Vgl. Bech. II, 1, Hildesheimer-Jubelschrift, S. 10.

[2]) Mg. d. et ad. דא אך פדה תפדה מיעט בכור בהמה טהורה מפדיון, vgl. Bech. 51 a.

[3]) Bech. 49 a, Sifre 6.

[4]) St. וטבעות l. ומטבעות, vgl. Bech. 51 a.

[5]) Mg. אך בכור שור.

[6]) Mg. d. Der Passus ist offenbar nur aus Versehen ausgefallen, aber der Text des Jalkut ist auch inkorrekt, vgl. w. u.

[7]) Mg. יכול אל תפדהו בתוך שלשים פדהו לאחר שלשים. Da מום עובר — בעל יבלת ist, so ist es vielleicht in dieser Beziehung פסח או עור gegenüber gestellt, so daß es oben אם היה בעל מום עובר בעל

*לרבות היוצאות[1]). עם המוקדשין או יכול שאנו מרבה היוצאת עם הבכור ת"ל הם[2]).

[0]את דמם תזרוק על המזבח ר' יוסי הגלילי אומר להביא את הפסח ואת המעשר שינתן מדמם מתנה אחת כנגד היסוד[3]) ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוה לי"י מגיד שיש בחלביהן אשה ריח ניחוח[4]).

(י"ח י"ח) [0]ובשרם יהיה לך יכול יום אחד, ת"ל כחזה התנופה או כחזה התנופה שלאיל נזיר ליום ולילה, ת"ל וכשוק הימין בשוק שלשלמים לשני ימים[5]).

(י"ח י"ט) בניך[6]) פרט לבני חללה בנותיך פרט לבנות חללה והלא דין הוא הזהיר וענש לענין קדשי הגבול[7]) והזהיר וענש לענין קדשי מקדש[7]). אם פסל לבני חללה לענין קדשי מקדש[8]) דין הוא שיפסול לבני חללה לענין קדשי הגבול[8]), וק"ו מה אם קדשי המקדש שחן נפדין ויוצאין לחולין פסולין בני חללה בהן קדשי הגבול שאין נפדין ויוצאין לחולין אינו דין שנפסול בני חללה בהן לא אם אמרת בקדשי מקדש שחייבין עליהן משום פגול נותר וטמא תאמר בקדשי הגבול שאין חייבין עליהן משום פגול נותר וטמא ולמדנו קדשי מקדש מקדשי הגבול ומה אם קדשי הגבול שאין חייבין עליהן משום פגול נותר וטמא פסולין

גרב ובעל יבלת וכו' oder ähnlich heißen müßte. Vielleicht aber auch handelt es sich nicht um diesen Gegensatz, sondern darum, daß פסח und בכור bei Deut. 15, 21 ausdrücklich genannt wird, so daß es vielleicht oben heißen muß: אם היה בעל יבלת . . . ובעל מום אחר. An dritter Stelle zu בכור עז ist es am einfachsten mit Mg. zu lesen. Vgl. Sifre Deut. 126 u. 147.

[1]) Mg. קדש לרבות שליה היוצאת.

[2]) Mg. ad. ולפיכך מותר להשליכה לכלבים, ebenso oben nach המוקדשין — ולפיכך תקבר, vgl. Chullin 77 a, Bech. 21 b, Temura 33 b, Sifra Zaw Per. 12, 15.

[3]) Unterscheidet also gar nicht zwischen שפיכה und זריקה, vgl. Sifre 118, Tosifta Sebachim VI, 15, Jewish Qu. R. XVI, S 450, Babli das. 37 a u. 56 b, Pesach. 64 b, Jer. das. 32 c, Maim. מע' הקרבנות V, 17.

[4]) Vgl. Sifre 118, Friedm. A. 34.

[5]) Vgl. Sifre hier u. Deut. 125, Sebach. 57 a, Temura 21 b, Bech. 27 b.

[6]) Mg. נתתי לך ולבני את' בניך u. liest w. u. והלא אומר וכי דין הוא מזהיר ועונש.

[7]) Mg. הגבול . . . מקדש.

[8]) Mg. מקדש . . . הגבול.

בני חללה בהן קדשי מקדש שחייבין עליהן משום פגול נותר וטמא אינו דין שנפסול בני חללה בהן לא אם אמרת בקדשי הגבול שאין נפדין ויוצאין לחולין תאמר בקדשי מקדש שהן נפדין ויוצאין לחולין ת"ל בניך פרט לבני חללה בנותיך פרט לבנות חללה הואיל ויש בקדשי מקדש מה שאין בקדשי הגבול ובקדשי הגבול מה שאין בקדשי מקדש אל ידונו זה מזה. ברית[1]) הוא בודאי ולא בספק[2]) לך ולזרעך *לרבות טומטום שהוא[3]) מזרעו.

(י"ח כ') [0]ויאמר י"י אל אהרן בארצם לא תנחל זו ארץ שבעה עמטים וחלק לא יהיה לך בתוכם אף בבזה שלמלחמה. אני הלקך ונחלתך בתוך בני ישר' יש לך מורם לשמי כדי נחלתך בארץ וכדי חלקך בבזת הכנענים[4]).

(י"ח כ"א) [0]ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישר' לנחלה אין הנה אלא שמחה שמחה היתה לפני המקום שנתן מעשרות ללוים כדרך שהיה שמחה לפניו כשנתן מתנות לכהן כך היתה שמחה לפניו כשנתן מעשרות ללוים[5]).

לפי שנאמר (דברים י"ד כ"ח) מקץ שלש שנים וגו' אבל אין אתה יודע חלופים למה לשני או לראשון, ת"ל לנחלה *מה נחלה אינה מתחלפת חלופין לשני ואין[6]) חלופין לראשון. חלף עבודתכם כבני אדם שנוטלין שכרן שכר מה שעשו עמי במדבר יכול לפי שבטלה העבודה יבטל המעשר, ת"ל לנחלה מה נחלה אינה פוסקת אף מעשר אינו *מתחלף אלא לפי[7]) שבטלה העבודה הרי הן אוכלין[8]) שכר מה שעשו עמי במדבר.

---

[1]) Mg. ad. מלח עולם מה מלח שהיא מקיימת דבר שהוא בו אף הברית הזאת תהא קיימת לפני לעולם.

[2]) Vgl. Jeb. 99 b u. 100 b.

[3]) Mg. אתך לרבות טומטום ואנדרגינוס שהן מזרעו, vgl. dagegen Jebam. 72 a.

[4]) Vgl. Sifre 119 u. Deut. 163, Maim. שמיטה XIII, 10.

[5]) Vgl. Sifre u. oben S. 225.

[6]) Mg. מה נחלה אינה פוסקת אף מעשר אינו פוסק מה נחלה אינה מתחלפת אף מעשר אינו מתחלף הא לשני חלופין אין, vgl. Sifre hier und Deut. 109 u. 202, Targ. Jon. Deut. 26, 12.

[7]) Mg. פוסק אע"פ l. אלא אע"פ st. אע"פ.

[8]) Mg. ad. בו, vgl. Sifre zu V. 24. Schekalim VIII, 8, Jebamot 81 a, wo auffälligerweise die Ansicht תרומה בזמן הזה דרבנן so aufgefaßt wird, als wäre בזמן הזה gleich שלא בפני הבית, während nach unserer Stelle das Aufhören des Heiligtums damit nichts zu schaffen hat, und

יכול[1]) אם ירצו ישר' לומר יהא מעשר שלנו ואנו עובדים עבודה. יכול שומעין להן אמרת ולא יקרבו עוד בני ישר' וגו' יכול מפני שהן מבקשין ליטול את המעשר לפיכך *יהא המעשר שלהן ואנו עובדין עבודה אמרת ולא יקרבו[2]) יכול מפני *שהיו מבקשין לדחות בני לוי על כרחם אבל בן לוי שאמר לו ליטול מעשר ולא לעבוד עבודה יכול שומעין לו, ת"ל ועבד הלוי[3]) מגיד שמעבידין אותו בעל כרחו.

(י"ח כ"ד) כי את מעשר בני ישר' אשר ירימו מניין לבן לוי שרצה לעשות ממעשר ראשון תרומה גדולה מניין שעושה ת"ל כי את מעשר בני ישר' אשר ירימו לה' תרומה מכאן שאם רצה לעשותו תרומה לאחרים עושה יכול אף שניטלה תרומתו יהא עושה אותו תרומה לאחרים ת"ל את מקדשו ממנו בזמן שקדשו בתוכו עושה אותו תרומה לאחרים אין קדשו בתוכו אין עושה אותו תרומה לאחרים[4]).

אשר ירימו נקרא המעשר הזה לשם[5]) תרומה מה תרומה לשם השם אף זו לשם השם, מה תרומה חייבין על זדונה מיתה אף זו חייבין על זדונה מיתה[6]). נתתי ללוים לנחלה לפי שנתתי להם את המעשר, אמרתי להם אין לכם חלק בארץ אין לי אלא בארץ כנען ומניין אף בעבר הירדן ובארץ ג' עממים אמרת לא ינחלו נחלה[7]) *אפילו בבזה שבטלחמה[8]) או

בזמן הזה soviel wie בזמן עזרא bedeutet, vgl. Babli das. 82 b, Nidda 47 a, Jer. Schebiit 36 b.

[1]) Mg. ולא יקרבו עוד בני ישר' אל אהל מועד יכול.

[2]) Mg. אם אומרים יהא המעשר שלהן ואנו עובדין עבודה יכול שומעין להן אמרת ולא יקרבו עוד בני ישר' לשאת חטא למות.

[3]) Mg. שהן מבקשין לדחות בני לוי על כרחן לפיכך הן אומרין יהא המעשר שלהן ואנו עובדין עבודה אבל בן לוי שאמר אי אפשי לא ליטול וכו' הלוי הוא, vgl. Sifre.

[4]) Nach RS. in Terumot I, 5 u. R. Isaak aus Siponte das. Ob die Stelle hierher gehört oder zu V. 29, läßt sich aus den genannten Autoren nicht ersehen. Mg. hat hier die inhaltlich übereinstimmende Stelle aus Maim. Terum. III, 22 und V. 29 mit ein wenig abweichenden Wortlaut unseren Midrasch. Vgl. Sifre 119, Terum. I, 5 u. IV, 5 u. Jer. zur letzten Stelle, die von נועם ירושלמי zur Mischna versuchte Emendation und die von RJDBS. mitgeteilte LA. des REW., wonach die Mischna S.s zu widersprechen scheint.

[5]) Mg. d.

[6]) Mg. מה תרומה טובלת אף מ"ר טובל et ad. זדונו מיתה. Das Erstere, קראו המקום תרומה עד זדונו מיתה scheint zu bedeuten wie Sifre: שיוציא ממנו תרומת מעשר, vgl. auch SR.

[7]) Mg. ad. בעבר הירדן ובארץ שלשה.

[8]) Mg. אין לי אלא בעבר הירדן ובארץ שלשה ומניין אף בבזה

אף עכשיו לא יהא להם נחלה בארץ ת"ל בתוך בני ישר' בשעה שבני ישר' בארץ לא בשעה שהן בחוצה לארץ.

(י"ח כ"ו) [0]ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו וגו' מאת בני ישר' אתם לוקחים את המעשר אין אתם לוקחים את המעשר מיד הכהנים. מיכן אמרו אין נושאין המעשר מיד הכהנים וכו'[1]) אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם מגיד שנכרתה ברית ללוים על המתנות שלהם וכדרך שנכרתה לכהנים על המתנות שלהם כך נכרתה ברית ללוים על המעשרות שלהן שאין להן בו כלום עד שיקבל[ו] עליהם להפריש את תרומתו.

תרומת ה' מעשר יכול[2]) שאין לי לחייב תרומה אלא מעשר ישר' ודא'[3]). מניין אתה מרבה מעשר נכרים וגרים[4]) *ומניין אתה מרבה מעשר לוים, ת"ל מעשר מן המעשר[5]) אין לי אלא מעשר לוים שנוטלין מאחרים מישר' ומניין אתה מרבה מעשר *לוים שלהם ת"ל מעשר מן המעשר[6]). (י"ח כ"ז) *אם לומר שהיא קרואה תרומה והלא כבר נאמר ונחשב

שלמלחמה אמרת לא ינחלו נחלה בבזה של מלחמה. Vgl. Sifre hier und Deut. 163 u. 164: ונחלה זו נחלת שלשה בקרב אחיו זו נחלה חמשה, ebenso Hoffm., Neue Collectaneen, S. 19, RE. Wilna emendirt חמשה in שבעה vgl. »Ein Wort über die Mech.« usw. S. 34 Anm. 2. Ebenso stellt Mech. II, S. 21 ארץ שלשה dem ארץ שבעה gegenüber, vgl. auch die LA. Raschis z. St. in Deut. und des R. Kalonymos das., RMBN. zu Exod. 13, 5, ס' הישר N. 539, Mech. Bo. Abschn. 17, wo gleich im Anfang die Handschr. München חמשת st. שבעת und darauf שבעת st. חמשת liest, Jer. Schebiit 36 b.

[1]) Wie Maim. Maaserot I, 4, woher auch vielleicht der Anfang ist, vgl. Sifre 121, Chullin 131 b.

[2]) Dieser Abschn. steht im Jalkut nach dem Abschn. אם לומר שהיא וכו', wir haben sie nach Mg. geordnet, wo der Anfang folgendermaßen lautet: והרמתם ממנו תרומת ה' מה ת"ל ממנו מלמד שאין תורמין ממין על שאינו מינו יכול וכו', vgl. Sifre.

[3]) Mg. ad. אין לי אלא מעשר ישר'.

[4]) Mg. ad. ת"ל מעשר מן המעשר, vgl. Jer. Demai 24 d, Bechorot 11 b.

[5]) Mg. d Da מעשר לוים שלהן weiter genannt wird, so ist vielleicht כהנים zu lesen und der ganze Passus ans Ende zu setzen.

[6]) Mg. כהנים ת"ל מעשר מן המעשר מה הלוים אין להם בו כלום עד שיקבלו עליהם להפריש את תרומתו אף הכהנים אין להם בו כלום עד שיקבלו עליהם להפריש את תרומתו. Mg. u. J. ergänzen einander, auf מעשר לוים muß vielleicht folgen מעשר כהנים, vgl. Sifre 121.

לכם תרומתכם אלא כדגן וגו'[1]) מה דגן מן הגורן ומלאה מן היקב הכתוב להלן חולין לישר' לכל דבר אף כאן חולין לישר' לכל דבר[2]) יכול יהא מרים מן התלוש על המחובר ומן המחובר על התלוש אמרת כדגן מן הגורן מה דגן מן הגורן ומלאה מן היקב האמור להלן מן התלוש מן הקרקע אף כאן[3]).

(י"ח כ"ט) ממנו שלא יפריש תרומה ממין על שאינו מינו שלא יטול מן הרעה על היפה[4]).

(י"ח ל') ונחשב ללוים מה תבואת גורן ויקב הנאמר להלן חולין לישראל לכל דבר אף כאן חולין לישר' *ואימא מה מצינו במעשר שני טעון הבאת מקום אף[5]) כאן טעון הבאת מקום ת"ל ואכלתם אותו בכל מקום.

[0]אתם וביתכם כי שכר הוא לכם אם לומר שהלוויה אוכלת במעשר והלא בבת ישר' מותר אם לומר בת ישר' שנשאת ללוי אוכלת במעשר והלא בבת ישר' שנשאת לכהן אוכלת בתרומה מה אני מקיים אתם וביתכם אלא כדרך שנותנין ללוי מעשר מתוך חלקו כן נותנין ללויה[6]).

חלף עבודתכם[7]) שכר מה שעשו עמי במדבר[8]).

---

[1]) Mg: ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן. Der Text von J. scheint korrumpiert zu sein, man erwartet eher, daß zu ונחשב gefragt wurde אם לומר שהיא קרויה תרומה והלא כבר נאמר תרומת ה' מעשר, oder vielleicht wurde das doppelte ונחשב in V. 34 u. 30 auffällig gefunden.

[2]) Vgl. Sifre 122, Maim. מעש' l. 2, der hier den Wortlaut von S.s hat, Jebamoth 85 b, wo die Meinung לר"מ מ"ר אסור לזרים auffällig und sehr fraglich erscheint.

[3]) Vgl. Terum. I, 5.

[4]) Das. II, 4 u. 6.

[5]) Mg. ואכלתם אותו בכל מקום לפי שמצינו במ"ש וכו' יכול אף, vgl. Hildesheimer-Jubelschrift, S. 5, Jebamoth 86 b, Jer. מ"ש 56 b.

[6]) Vgl. Jebamot 86 a.

[7]) Mg. ad. באהל מועד כבני אדם שנטלו.

[8]) Mg. ad. ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו מניין אתה אומר שאם הפרשתם אותו שלא מן המובחר שאתם בנשיאת עון ת"ל ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חל' ממנו, ganz wie Sifre, Buch d. Ges. Maim. 129. — Vgl. zu S. 224, A. 5, Tosifta Chagiga III, 19.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Von **Simon Eppenstein.**

Das halbe Jahrtausend nach der Sichtung des im Talmud niedergelegten Lehrstoffs durch Rabina, dem Schluß der sogennanten Horaah, bis zum letzten Abendrot des durch Hai Gaon noch glänzend vertretenen Gaonats, also von zirka 500—1000 ist durch die in dieser Zeit sich vollziehenden Umwälzungen und besonders durch die mannichfachen Geistesströmungen eine für die innere Entwickelung des Judentums hochbedeutsame Epoche. Fassen wir besonders Anfang und Ende dieser Zeitraumes ins Auge, so müssen wir die gewaltige Geisteskraft des Judentums anerkennen, insofern als das durch den alle Wissensgebiete umfassenden Talmud vertretene rabbinische Judentum in dem zugleich als maßgebende gesetzliche Autorität gefeierten letzten Gaon seine innige Verbindung mit vorurteilslosem wissenschaftlichem Streben zeigte. Es ist dies ein glänzender Beweis für die Lebenskraft des gerade auf der in alter wie in neuer Zeit so vielfach angefeindeten Tradition sich aufbauenden Judentums, das weder durch den Karäismus erschüttert werden konnte, noch dessen Anregungen zu philosohpischen und philologischen Forschungen bedurfte. Hat das Judentum zwar bei letzteren sich den Einfluß der arabischen Sprachgelehrten nutzbar gemacht, so hat andererseits die theologisch-philosophische Forschung des Islam in seiner ersten Form, dem Kalâm, seiner Mutterreligion die

Vorbilder und Anlehnungen zu danken[1]). Das Karäertum aber, in vielfacher Beziehung wissensfeindlich, hat für die wissenschaftliche Vertiefung des Judentums nur im geringsten Maße gewirkt.

So glänzend nun auch diese Zeit ist, so dunkel ist doch noch unsere Kunde über manche wichtige Einzelheit in ihr, trotz der trefflichen Darstellung, die sie durch den Mann gefunden, dessen Namen mit dieser Zeitschrift unlösbar für immer verbunden ist, durch Heinrich Graetz. Sein Verdienst ist es, nicht nur das »standard work« der jüdischen Geschichtsschreibung geschaffen zu haben, sondern auch nicht zum mindesten, daß er, inmitten der s. Z. zu Tage tretenden destruktiven Tendenzen, gerade an deren Vorort, an dem noch jetzt diese Monatsschrift erscheint, die Grundlagen und Ausgestaltungen des historischen, rabbinischen Judentums im fünften Band seiner »Geschichte der Juden« mit so warmer Empfindung und großem Scharfsinn dargelegt hat. Vieles ist seitdem durch Werke Einzelner noch näher erforscht worden; besonders aber ist es die Genisa, deren immer reichlicher sich uns erschließenden Schätze über so manches bisher entweder nicht recht Erkannte oder gar nicht Bekannte Licht verbreiten ; zum Teil findet bei manchen Problemen eine vollständige Umwälzung statt.

Indem die folgenden Ausführungen, die Ergebnisse der neueren Forschungen über einzelne Phasen der gaonäsischen Epoche zusammenfassend, einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte dieser Zeit liefern sollen, schließen sie sich an die in Graetz Geschichte Bd. V gebotene Reihenfolge an. Zugleich sollen hierin die näheren Ausführungen alles dessen niedergelegt werden, was in der gegenwärtig von mir vorbereiteten Neuausgabe dieses Bandes nur kurz bemerkt werden konnte.

[1]) Vgl. Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Literatur (Jahresbericht der Lehranstalt u. s. w. Berlin 1895, S. 3—4.

I.

Bostanai[1]).

Eine tiefgehende Bewegung rief jedenfalls in der zeitgenössischen und späteren Judenheit die Persönlichkeit dieses Exilarchen hervor. Das Exilarchat verlieh wohl der Judenheit nach außen hin einigen Glanz; indessen beliebt waren seine Träger wohl schwerlich, da das Volk sich williger den Schuloberhäuptern, den Gaonen, unterordnete. Schon am Ende des 5. Jahrhunderts muß wohl eine Spaltung im Exilarchenhause entstanden sein, wie aus Scheriras Sendschreiben hervorgeht, der sein Haus auf die nichtbostanaische Linie zurükführt[2]). Was uns von Bostanai erzählt wird, kann mit Ausnahme von geringen Einzelheiten als authentisch angesehen werden[3]), zumal die Familienangelegenheiten dieses Hauses Gegenstand der Kontroversen unter den Gaonen gewesen sind. Im Allgemeinen ist die Meinung für Bostanais Heirat mit der persischen Königstochter unter den Gesetzeslehrern günstig gewesen. Wir ersehen dies nicht nur aus dem Responsum Hai's in der Sammlung Scha're Zedek, das Graetz zitiert, sondern auch aus zwei von Schechter veröffentlichten Genisa-Fragmenten, die in der unter dem Titel »Saadyana« (Cambridge 1903) zusammengestellten Sammlung von Dokumenten aus der Zeit der letzten Geonim mit Nr. 36 u. 36a bezeichnet sind. Auch hier wird auf Bostanai der Grund-

[1]) Vgl. Graetz V[3], S. 113 fgg.

[2]) Dies folgert Brüll in seinen Jahrbüchern für jüd. Geschichte u. Literatur II, S. 52—53, Anm. 76 mit Recht aus Scherira (ed. Neubauer in Anecdota I, S. 33): ולא מבני בוסתנאי אנחנא אלא מקמי הכי עיילי זקננו בדרבנן דמתיבתא

[3]) Auch das Vorkommnis mit der Fliege kann sehr wohl, wie Harkavy in der hebr. Übersetzung von Graetz דברי ימי ישראל Bd. III, Warschau 1893, S. 123, Anm. 18, ausführt, als historisch gelten, weil der damaligen Hofetikette entsprechend. Auch ist es uns unverständlich, daß Halevy in Doroth. Harischonim III S. 170, Anm. 3 die ganze Erzählung als apokryph hinstellen will.

satz angewendet: אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. In Nr. 36 (a. a. O. S. 76, Z. 13—14) wird berichtet, daß B. zu der ihm von Omar geschenkten Tochter des Chosrau nicht eher gekommen sei, als bis er für sie 52.000 Sûs gegeben. B. habe sie gewiß auch erst alle die Obliegenheiten erfüllen lassen, die es ihm gestatteten, sie nach dem Gesetz zu ehelichen[1]). Die verschiedenen Ehen, die mit der Nachkommenschaft Bostanais von der Königstochter eingegangen worden sind, haben auch dazu beigetragen, die Ehe mit ihr wenn auch stillschweigend, als gültig zu betrachten, wahrscheinlich, weil eine Erklärung von ihrer Minderwertigkeit in den maßgebenden Kreisen peinlichst berührt hätte[2]). In dem ersten der Genisa-Responsen heißt es mit Beziehung hierauf[3]): והני מילי לא אקילו בה ובנן אלא לענין בני נישיא. Als derjenige Gaon, der bei der Rehabilitierung der Nachkommenshaft Bostanais hauptsächlich mitwirkte, ist zu nennen: Mar bar Samuel, der von 733—751 in Sura wirkte und die Enkel des Bostanai nach langen Verhandlungen für vollbürtig erklärte[4]). Der eigentliche Name der Tochter Chosrau's, den noch Graetz S. 113 als Dara angibt, lautete, wie aus den Genisafragmenten ersichtlich, Izdadwar, Tochter der Biran, wofür nach Nöldeke bei Schechter S. 75 Anm. 3: Jizdûndad zu lesen ist. (Vgl. übrigens auch Nöldeke,

---

[1]) Vgl. a. a. V. Z. 19—21: וטעמיהון דכי בוסתנאי נשיא אי לא הוה שחררה לאיזדאדואר ואטבלה לשם חרות בפני עדים וקבלה דת יהודית לא היה עושה בעילתו בעילת זנות. Abr. Ibn Daud im ס' הקבלה (ed. Neubauer, (Anecdota I, S. 62) berichtet auch einfach: וניירה והיתה לו לאשה.

[2]) Vgl. Resp. Scha're Zedek I, 17 (S. 3a: והוה איכא עליה ערעור במילתא וסוף שתיקו ושתיקו מיניה ושתיקו מנהון ראשותא, ferner Saadyana No. 36a (S. 78):

[3]) No. 36, S. 76, Z. 25—26.

[4]) Vgl. Saadayana 36a S. 78 (verso Z. 5—7). Betreff des hier richtig gegebenen Namen des Gaon, anstatt Samuel ben Mar bei Harkavy, תשובות הגאונים S. 357, vergl. auch die Ausführungen bei Goldberg im Chofes Matmonim S. 80—81; wo besonders die Angaben des Juchasin berichtigt werden.

Geschichte der Perser und Araber unter den Sassaniden S. 390, Anm. 2). Wir entnehmen ferner dem Resp. Nr. 36 Z. 14—15 die drei Namen der Söhne Bostanais aus dieser Ehe: Schahriar (שהריאר), Gurnschah (גורנשאה), und Mardanschah (מארדאנשאה)[1]). Der Name Schahriar kommt auch noch gegen Ende des 8. Jahrhundert im Exilarchenhause vor, indem die Rechtssache eines Nathan ben Schahriar vor dem Gerichtshof des suranischen Gaons Zadok (c. 820) verhandelt wurde[2]). Ein Enkel des Schahriar heiratete nun eine Tochter des R. Chaninai[3]); ferner führen auf diese Nachkommenschaft Bostanai's ihre Abstammung zurück, der Resch Gola Sakkai, Sohn des R'Ahunai[4]) und der Gaon Natronai ben Hilai[5]). Auch Spätere berichten, daß von diesen Bostanai'schen Sprossen mehrere Gaonen ihre Herkunft ableiten[6]).

Gebenüber diesen Mitteilungen beansprucht ein anderer von Margoliouth in der JQR XIV S. 304 fgg.[7]) aus der Genisa des British Museum veröffentlichter Bericht insofern Beachtung, als aus ihm eine gegen Bostanai feindselige Stimmung spricht. Darnach habe dieser als sechzehnjähriger vergeblich von dem Usurpator des Exilarchats die ihm rechtmäßig zukommende Würde verlangt, bis der Chalif Omar, dem die Standhaftigkeit des Jünglings trotz der Be-

[1]) Vgl. auch a. a. O. S. 75, Anm. 2.

[2]) Vgl. das von Ginzberg in JQR XVIII S. 455, veröffentlichte gaonäische Gutachten.

[3]) Vgl. S. 76, Z. 23—24: ובתר הכין שקיל בר בריה דשהריאמא בת רב חנינא. Es kann dies unmöglich, wie Schechter S. 75, Anm. 4 meint, derselbe Chaninai sein, der in Scha're Zedek l. c. als דיאנא דבאבא genannt wird, denn dieser war jedenfalls ein Zeitgenosse Bostanai's, da er einen שטר שחרור für dessen Gattin geschrieben hat.

[4]) Vgl. über diesen Scherira ed. Neub. S. 36, Z. 5—6.

[5]) Vgl. Schechter S. 77, Z. 5: וקרוב היה להנך זרעי דשהריארא

[6]) Vgl. die Mitteilung von Jesaja di Trani bei Brüll a. a. O. S. 111, Anm.

[7]) Den Anfang des Berichtes, gleichfalls aus einem Genisafragment, gab neuerdings Worman in JQR. XX, S. 212.

lästigung durch die Fliege sehr imponierte, ihn in sein Amt einsetzte. Er zog ihn an seinen Hof und gab ihm die Tochter des von ihm bezwungenen persischen Herrschers zur Gattin. Bostanai, der Sproß des davidischen Hauses, beging nun den ebenso törichten, wie sonderbaren Schritt, diese Heidin zu ehelichen, und zwar als einzige Gattin, so daß er nur von ihr Nachkommenschaft hatte. Von dieser Ehe entstammen Anan, Boas (?)[1]) und die Familie des Sakkai[2]) in Bagdad, und einige Sprossen auch in Andalusien. Die wirklichen Nachkommen des davidischen Hauses werden zum Unterschied von ihnen בני מרותא genannt; sie seien bei den Leuten von Babel ebenso beliebt, wie jene wegen der Verunreinigung des davidischen Stammes verhaßt.

Wir haben hier wahrscheinlich den Bericht eines dem Hause Scheriras nahestehenden Schreibers vor uns, da auch dieser Gaon jede Gemeinschaft mit der Familie Bostanais von sich weist[3]); während jedoch nichts diesen und seine Nachkommen Verunglimpfendes äußert, geht jener weit über ihn hinaus, und während die Responsen der Geonim uns noch von anderen rechtmäßigen Söhnen Bostanais melden, will diese Mitteilung wissen, daß der Exilarch mit der Heidin allein eine ungesetzmäßige Ehe geführt hat, und sucht seine Familie durch die Zugehörigkeit des Stifters des Karäertums und des selbst- und herrschsüchtigen David ben Sakkai zu diskreditieren.

---

[1]) Wer mit Boas, im Text בועז, gemeint ist, kann ich nicht feststellen.

[2]) Hierunter sind sicher die Nachkommen des Saadia feindseligen David ben Sakkai gemeint.

[3]) Vgl. oben S. 332.

II.

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat und die Lehrverfassung der Metibtas[1]).

1. Exilarchat und Gaonat.

Die überall wahrzunehmende Erscheinung, daß weltliche und geistliche Macht miteinander in Konflikt kommen, konnte auch innerhalb der Judenheit, obgleich die gemeinsame Abhängigkeit auf ein gutes Einvernehmen gebieterisch hinwies, nicht ausbleiben. Gerade in der Gemeinschaft, wo von jeher der Grundsatz : »Wissen ist Macht« in Ehren gehalten wurde, wollte die Behörde, deren Obhut Israels kostbarstes Gut und einzige Macht anvertraut war, sich ihr Recht nicht schmälern lassen. Scherira berichtet uns wiederholt von ungeziemendem Vorgehen der Rosch-Gola's gegen die Geonim und dem Versuch, Gewalt gegen sie anzuwenden, was ja am stärksten in dem Streit zwischen Saadia und David ben Sakkai sich zeigte. Einmal berichtet er uns, daß in der Perserzeit und am Anfang der Araberherrschaft die Exilarchen hart gegen die Oberhäupter der Lehrhäuser waren, da sie in ihrer Herrschsucht durch die ihnen von dem Machthabern gebotenen großen Summen bestärkt wurden[2]). An einer anderen Stelle sagt der Gaon, daß ihm bis zum Jahre 1000 der seleuzidischen Aera die Ordnung der Oberhäupter des Lehrhauses zu Sura nicht genau bekannt ist, wegen der vielen seitens der Exilarchen vorgekommenen Chikanen, die diese ein- und nach Gutdünken absetzten[3]). Späterhin, als das Exilarchat selbst immer mehr

---

[1]) Vgl. Graetz V³, S. 118–125 u. Note 13, S. 395—400.

[2]) Vgl. Scherira, ed. Neub. S. 33 u. ed. Goldberg im חופש סטמונים S. 37. Nach letzterem ist hinter לריש גלותא noch hinzuzufügen: שלשנותה דהוה נסב לה בדמים מן מלכי ישמעאל. Das S'Juchasin ed. Krakau S. 117a hat: דהוה זבנין ליה לראש גליותית

[3]) So ist jedenfalls der Sinn der Worte im Scherira-Brief, deren Wortlaut in den einzelnen Edd. variiert. Während Juchasin (ed. Krakau 118a) liest: תוספתא ונטורתא hat ed. Goldberg S. 39, Z. 3 v. u:

an Ansehen verlor[1]), konnte das Gaonat mehr in den Vordergrund treten, obwohl auch dann noch seitens der Resch-Gola's hin und wieder Eingriffe bei der Berufung der Rosch-Jeschiba's vorkamen, wie wir dies auch bei dem durch große Gesetzeskenntnis ausgezeichneten Exiliarchen Salomo ben Chisdai sehen, der den R'Acha aus Schabcha hinter R'Natroj als Schuloberhaupt von Pumbadita zurücksetzte[2]), während er andererseits das große Verdienst hat, die von dort stammenden Samuel ha-Cohen[3]) und R'Jehudai an die Spitze der Schule von Sura gestellt zu haben.

Bei den nun öfter vorkommenden Reibungen zwischen Exilarchat und Gaonat dürfen wir keinesweges die strenge Regelung der Kompetenzen der einzelnen Würdenträger als Kleinlichkeiten belächeln. Die Gerichtsbezirke des Resch-Gola und des Gaon waren genau abgegrenzt. In dem Bezirke

---

נפכאתא וטריאתא und ed. Neub. S. 36: תפוכאתא וטריאתא (vgl. auch die Varianten dort in Anm. 20). Keineswegs aber ist mit Graetz S. 384 zu lesen: חנופתא ונטורתא und es als Entartung und Haß unter den Gaonen aufzufassen, da es vielmehr zu dem folgenden: דנשיאים zu setzen ist.

[1]) Vgl. Scherira ed. Neub. S. 33, ed. Goldberg S. 87 unten, Juchasin ed. Krakau 117a. Die von Scherira mit den Worten: ובאמצע ימי ישמעאלין בימי דוד בן יהודה אישתפילו מן שולטנותא דמלכא angegebene Zeit würde, wenn wir die Mitte der Zeit vom Beginn der Araberherrschaft bis zum Abfassungsdatum des Scherirabriefes nehmen, mit der Funktionszeit des David ben Jehuda stimmen. (Wir bemerken hierbei, daß die einzig richtige LA. sich in ed. Goldberg l. c. u. bei Neub. l. c. Anm. 17 findet, indem in den anderen Texten vor בן זכאי noch בן יהודה einzufügen ist. Vgl. auch Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen, Frf. a. M. 1891 S. 177). Dem widerspricht aber das in diesem Zusammenhang zweimal erwähnte Faktum von dem Unterlassen der Huldigung der Pumbaditaner vor dem Exilarchen, von dem Sch. vorher sagt: עד שיעור מאתן שנין מן השתא, so daß, da sein Brief 987 verfaßt ist, das Jahr 787 herauskäme.

[2]) Vgl. über der Exilarchen Salomo b. Chisdai besonders Halevi l. c. S. 213—214.

[3]) Vgl. über ihn oben bei Bostanai.

des einen durfte der andere sich keinerlei Eingriff erlauben[1]). Ein Beweis für die späterhin steigende Macht des Gaonats ist der Umstand, daß die Gerichtsakte des Exilarchen vom Gerichtshofe des Gaon bestätigt werden mußten. So wird uns gerade aus der Zeit des durch seine Herrschsucht bekannten David b. Sakkai berichtet, daß ein in seiner Gerichtskanzlei angefertigtes Dokument dem Gerichtshof der Jeschiba zur Einsicht und Sanktionierung vorgelegt wurde[2]). Sicher muß dieser Brauch schon früher bestanden haben, da gerade dieser Exilarch sich schwerlich zu einer solchen, seine Rechte beschränkenden Neuerung entschlossen hätte.

In dem Gerichtshof der Resch-Gola nahm eine bevorzugte Stelle der Oberrichter ein, genannt דיינא די בבא auch genannt: ריש דייני דבבא דמותא: der Oberste der Gerichtsbarkeit des Exilarchen[3]). In seiner Person war ein Bindeglied geschaffen zwischen dem Exilarchat und Gaonat, da er vielleicht manchmal als präsumptiver Nachfolger des Gaon galt[4]). Wir ersehen dies auch daraus, daß in einem Responsum dieser Oberrichter als integrierender Bestandteil des Metibta-Collegiums genannt wird[5]), und daß er, wohl

---

[1]) Vgl. Juch. ed. Krakau 122a: כי היה מנהגם שכל איש שהוא מרשות ראש גלות אין לראשי ישיבות עליו לא דין ולא משפט ולא לערער על אחד מהם עד חברו בשום דבר שיהיה מרשותו. Hierzu findet sich in ed. Neub. (Anekdota II 82) noch Folgendes: וכל שהוא מרשות ראשי ישיבות אין לראש גלות עליו לא דין ולא משפט.

[2]) Hierüber liegt uns in Harkavy's Responsensammlung Nr. 555 S. 276 ein sehr interessantes Dokument vor, welches lautet: כתב פסק דינא דאיתפסיק בבאבא דמרותא דוד ראש גלותא דכתבא דנן חיט לפך ביה נפק לקדמנא לבאבא דמתיבתא לבית דינא דמרנו ורבנו סעדיה ראש מתיבתא דמתא מחסיא ותבעו מן קדמנא לפקודי ועיזני ביה וקיומיה ומפסיק מאי דאית מן דינא בתר קיומיה ועיינא ביה וקמנא וכו'. Vgl. auch ebendort S. 389.

[3]) Vgl. hierüber auch ebendort S. 378.

[4]) Vgl. Graetz S. 398 und weiter unten.

[5]) Vgl. das Responsum in Luzzattos Bet ha-Ozar S. 48 und Resp. der Gaonen ed. Lyck S. 216 Nr. 56, wo es sich um Zemach b. Salomo, den Oberrichter des Exilarchen Chisdai ben Natronai, handelt, der

in Vertretung des Gaon, einmal fast ganz in seinem Stile einen Bescheid an eine auswärtige Gemeinde erteilt[1]). Ob er aber mit dem in der gaonäischen Literatur vielfach genannten Ab-Bet-Din identisch ist, wäre doch wohl, trotz Brülls Ausführungen[2]), nicht anzunehmen. Dieser אב ב"ד stand dem besonderen Gerichtshof des Gaonats vor, dessen ausdrücklich Erwähnung geschieht, mit der Bezeichnung באבא דמתיבתא, weswegen er auch den Titel דיינא די בבא führte[3]).

An der Hochschule selbst scheinen zwei Gerichtshöfe bestanden zu haben, indem der אב ב"ד an seinem sogenannten שער הישיבה die einlaufenden Rechtssachen verhandelte, und vielleicht die Entscheidung zur Begutachtung oder Zwecks Apellation einer vom Gaon selbst entweder ständig geleiteten oder a d h o c berufenen Gerichtskom-

---

aber niemals die Würde eines Gaon bekleidet hat. (Vgl. über diesen Lazarus a. a. O. S. 178 sub. XII.)

[1]) Vgl. das zuerst von Dukes im Ben-Chananja IV, und dann von Hark. a. a. O. veröffentlichte Responsum, das derselbe Oberrichter nach Kairuan ergehen ließ. Merkwürdig ist, daß er sich der gleichen Segensformel, wie der Gaon Amram, und fast der gleichen Anordnung der Kollegialmitglieder bedient. (Vgl. Luzz. a. a. O. u. Resp., ed. Lyck, a. a. O.) Auf die Bedeutung des R'Zemach weist auch hin, daß er in den Halachot Gedoloth, ed. Hildesheimer, als ריש מתיבתא bezeichnet wird, vgl. dort S. 188, (Laz. a. a. O. sub. Nr. XI), falls dies nicht ein Irrtum ist, wie in Resp. ed. Hark. Nr. 544 S. 267, wo es heißt: וכן אמר רב צמח גאון בן ר' שלמה דיאנא דבאבא.

[2]) a. a. O. S. 35—6, Anm. 42.

[3]) Dieser Ab-Bet-Din stand in innigster Beziehung zum Gaon, und war in den meisten Fällen sein Nachfolger. Wenn R'Josef b. Chija im Scherirabrief (ed. Neub. S. 38) bald Ab-Bet-Din, bald Dajan di Baba genannt wird, und diese Bezeichnungen gleicherweise von Hai gebraucht werden (vgl. Brüll a. a. O. S. 35), so ergiebt sich hieraus, daß es sich hier um den Vorsitzenden des gaonäischen Gerichts, des באבא דמתיבתא (vgl. Hark. a. a. O. Nr. 556 S. 277), handelt. Zum Ausdruck באבא דמתיבתא vgl. auch Harkavy Nr. 178, S. 76. Besonders aber zu Hai's Zeit, beim Absterben des Exilarchats, hat es bei diesem kein Gerichtshof mehr gegeben.

mission unterbreitet wurde. Für letzteres Gericht galt die Bezeichnung בית דין הגדול[1]).

2. Die Lehrverfassung der Metibta's.

Die Hochschulen von Sura, auch Mata Mechasia genannt, und Pumbadita, die seit c. 200 d. gew. Z. blühten, waren der Brennpunkt des öffentlichen geistigen Lebens der babylonischen, und, seit c. 400 wohl der gesammten Judenheit. Wohl haben politische Wirren mitunter die Tätigkeit der Jeschibas gestört, aber die Lehre des Lebens ließ auch deren Träger immer wieder Kraft und Mut zu ihrer Verbreitung finden. So hatte die Wirksamkeit der Schule zu Pumbadita gegen Ende der Perserherrschaft zeitweilig eine Unterbrechung erfahren, so daß in Firuz-Schabur ein Lehrhaus, das von Mar bar Mari gegründet war, noch zu Scheriras Zeiten bestand[2]), und das zur Zeit der Eroberung durch Alî von R'Jizchak geleitet wurde. Auch in anderen Städten waren Lehrhäuser deren Tätigkeit allerdings der

[1]) Ich schließe dies aus T'schuboth ha-Geonim ed. Harkavy Nr. 198 S. 88, wo der Gerichtshof des damaligen אב ב"ד Haî als שער הישיבה bezeichnet wird, und es dann heißt: וגם הורמה אל בית דין הגדול לפני אדוננו שרירא Vgl. ferner die Benennung von dem Gerichtshof Haî's als Gaon mit בית דין הגדול im Anschluß an den שער הישיבה ebendort in der Überschrift zu Nr. 419 fgg. S. 215.

[2]) Vgl. Scherira a. a. O. S. 33 oben. Die betr. Mitteilg. ist in mehrfacher Hinsicht von Wichtigkeit. Zunächst ersehen wir aus den Worten Scherira's: ולא הוו יכולין למקבע פרקי ואותובי מתיבתא ולמדבר נאונות, daß schon um diese Zeit, also noch vor dem Beginn der Araberherrschaft, es ein Gaonat gegeben hat, da von einer Unmöglichkeit, es zu führen, gesprochen wird, wonach die Ausführungen von Graetz in Note 2, S. 351, zu berichtigen wären. Ferner erklärt sich hiermit ganz einfach die Angelegenheit der Begegnung des R'Jizchak mit Alî in Firuz-Schabur, wie Halevy a. a. O. S. 167—168 ausführt. Hierdurch erübrigt sich auch die Vermutung Brüll's S. 110 fgg., der dieses Zusammentreffen auf Bostanai und Omar beziehen will und die seltsame Hypothese aufstellt, daß der Bostanai feindliche Scherira an dessen Stelle einen Exilarchen Namens Jizchak substituiert. Ebenso erledigen sich die Ausführungen von Graetz, der hinter רי יצחק גאון noch סורא ergänzt, während in der Tat nur das Schullamsche Juchasin,

der Hochschulen nicht gleichkam. So hat sicher auch R'Acha, der Verfasser der Scheëltot, in Schabcha ein besonderes Lehrhaus geleitet. Im Gegensatz zu diesen sogennanten »Bote Midraschim« konnte man die Hochschule eine »Metibta koleleth« nennen[1]).

Das hauptsächlichste Bestreben der großen Jeschiba war nun, neben dem Erlaß von sogen. Tekanot und dem Erteilen von Bescheiden, der Unterricht, d. h. die eingehende Behandlung des gesammten talmudischen und wohl auch midraschischen Stoffes. Natürlich wurden über wichtige halachische Fragen Beschlüsse gefaßt, wobei wohl ein parlamentarisches Verfahren, ähnlich wie beim Sanhedrin in Palästina, beobachtet worden sein mag; jedoch hat die Jeschiba niemals die eigentliche Lehrtätigkeit zu Gunsten der Beratung und Beschließung hintangesetzt[2]). Dies geht auch aus der öfteren Erwähnung der Schüler, תלמידים, hervor[3]). Dieselben wurden in bezug auf den Erfolg ihres Studiums, gerade so wie in der amoräischen Zeit, einer ganz eingehenden Beobachtung unterworfen, und je, nach ihrem Fleiß, wurden ihnen Vergünstigungen zu Teil[4]). Von dieser Lern- und Lehrtätigkeit gibt uns Nathan ha-Babli ein anschauliches Bild, die den Eifer, sowohl der bevorzugten Jeschibamitglieder als den der Schüler, zeigt[5]).

---

ed. Krakau, S. 117 b. unten, den Zusatz נאון hat, der jedoch in ed. Goldberg S. 39 u. ed. Neub. a. a. O. gar nicht vorhanden ist.

[1]) Vgl. hierzu Halevy a. a. O. S. 156 Anm. 2.

[2]) Vgl. Graetz S. 122 und die Ausführungen von Halevy S. 217 fgg., der jedoch Graetz' Worte mißdeutet zu haben scheint; vgl. Elbogen in Monatsschr. 1902 S. 42—43, der mit Recht die zu enge Beschränkung der Tätigkeit der Hochschulen durch Halevy zurückweist.

[3]) Vgl. z. B. die Responsen Amrams a. a. O., des Oberrichters Zemach bei Hark. a. a. O. und in dem aus der Genisa von Cowley in JQR. XVIII. veröffentlichten Sendschreiben des Sam. b. Chofni S. 404 Z. 11.

[4]) Vgl. Nathan ha-Babli im Juchasin S. 125a u. Neub. II. S. 88.

[5]) Vgl. Nathan ha-Babli a. a. O. S. 1246—S. 125a u. Neub. a. a. O. S. 87—88.

Es entsprach der Wichtigkeit der Verhandlungen in der Hochschule, daß gewisse Titel und ehrende Ausdrücke den Bevorzugteren beigelegt wurden, die aber sicher nicht streng dem Worte nach aufzufassen sind. So der Ausdruck »Sanhedrin«[1]), und ferner die Bezeichnung החכמים הסמוכים[2]), da es bekanntlich außerhalb Palaestinas keinerlei Ordination gab[3]), ebensowenig wie die Oberhäupter der Lehrhäuser sich eine Verkündigung des Neumondes zu proklamieren erlaubten. Vielmehr sind diese Ausdrücke nur in übertragenem Sinne aufzufassen. Die Bezeichnung Sanhedrin mag daher entstanden sein, daß die eigentlichen Gelehrten, 70 an der Zahl, mit dem Rosch-Jeschiba, die auch das ehemalige Sanhedrin bildende Anzahl von 71 erreichten[4]). Das eigentliche Gelehrtenkollegium bestand also aus 70 Chachamim, die in 7 Reihen zu je 10 Mitgliedern saßen. Die erste Reihe, genannt דרא קמא wurde von sieben ראשי כלה und drei חברים besetzt, deren Würde erblich war. Jeder der erstgenannten, die auch Allufim genannt wurden, hatte je zehn der weiteren sechs Reihen unter sich[5]). Die drei Chaberim waren wohl nur »Genossen« aus der Zahl der anderen Gelehrten, um die Zahl zehn auszufüllen[6]). Tätigen Anteil an der Entwickelung des zu behandelnden

[1]) Vgl. Die genannten Responsen Amram's und Zemach b. Salomos.

[2]) Vgl. Das genannte Responsum Amrams.

[3]) Vgl. Die Ausführungen von S. P. Rabbinowitz im Anhang zu der hebr. Uebersetzung von Graetz Bd. V., דברי ימי ישראל Bd. III, S. 491—492 und Halevy a. a. O.

[4]) Ueber den Ausdruck סנהדרין und seine Anwendung in der gaonäischen Literatur vgl. auch Halevy a. a. O. S. 219.

[5]) Vgl. Nathan ha-Babli im Juchasin S. 124b; Neub. S. 87. Graetz S. 400 spricht merkwürdigerweise von 70 Allufim, während offenkundig Nathan die Resche-Kallah mit den Allufim identifiziert.

[6]) Vgl. S. P. Rabbinovitz a. a. O. S. 492 u. Halevi a. a. O. S. 222 Anm. 18. Daß die חברים den Resche-Kallah oder Allufim gleichstanden, geht aus der Bemerkung Nathans betreffs der Erblichkeit ihrer Würde hervor.

Stoffes unter der Leitung des Rosch-Jeschiba hatten eigentlich nur die in der ersten Reihe sitzenden, während die Gelehrten der anderen Reihen nur unter einander Debatten hielten, die jedoch auch nicht der Aufmerksamkeit des Vorsitzenden entgingen, und gelegentlich von diesem über die Erklärung von Halachoth gefragt wurden[1]). Unter den drei Chaberim mögen auch die in einem Responsen genannten ראשי הפרקים, ראשי המדרשים und ראשי הסיומין gewesen sein[2]), d. h. diejenigen, welche die Beschäftigungen mit den verschiedenen Zweigen der genannten halachisch-midraschischen Literatur zu überwachen hatten.

Innerhalb dieser auf sieben Reihen verteilten siebzig Gelehrten hat es nun auch eine Rangordnung gegeben. Nicht nur, daß im Allgemeinen jeder seinen bestimmten Platz hatte, und bei größerem Wissen auch größere Gaben erhielt[3]), sondern es war, meines Erachtens, auch in bezug auf die Bedeutung der einzelnen Reihen ein gewichtiger Unterschied. Es wird nämlich in den mehrfach zitierten Responsen Amrams und des Oberrichters Zemach b. Salomo von einem das große und kleine Sanhedrin repräsentierenden Kollegium der sieben Reihen gesprochen. Diese werden bei Amram genannt: החכמים הסמוכים שהם במקום סנהדרי גדולה resp. בני קיומי[4]) רבנן קשישאי דדרא רבא שעומדי', bei Zemach: שהם במקום סנהדרי קטנה רבנן דסיומא העומדים [במקום סנהדרי קטנה] resp. במקום סנהדרי גדולה Den ersten Rang nahmen also ein die sogen. »ordinierten Gelehrten«, die mit dem »großen Synhedrin« verglichen werden,

---

[1]) Vgl. Nathan ha-Babli a. a. O: והשורה א' גורסין לפניו ושאר השורות שומעין ושותקין וכשמגיעין למקום הצריך להם לדבר ידברו בו בינם לבין עצמם ועתים שהוא שואל מהם וראש ישיבה שומע אותם ומבין את דבריהם פירוש הלכות. Ferner:

[2]) Vgl. das genannte Genisa- Stück in JQR. a. a. O. u. Scherira bei Halberstam in Kobak's Jeschurum V, hebr. Abtlg., S. 137 u. 140 oben.

[3]) Vgl. Nathan ha-Babli a. a. O.

[4]) Bei Hark. a. a. O. S. 389 fehlt dieses Wort; vgl. Halberstam a. a. O. S. 137.

oder »die alten Gelehrten«, רבנן קשישאי. Den zweiten Rang bildeten die dem »kleinen Sanhedrin« gleichstehenden Gelehrten, die bei Amram B'ne Kijume genannt werden, deren richtige Bezeichnung jedoch nach Halberstams Ausführungen: B'ne S'jume ist[1]). Für die Identität dieser Einteilung spricht die Gleichzeitigkeit und der fast gleiche Stil der genannten Responsen. Die Gelehrten der ersten Klasse bildeten die דרא רבא »große Reihe«, wobei aber nicht bloß an eine einzige Reihe, die der Allufim und Chaberim, zu denken ist[2]), sondern es werden sicher mehrere, vielleicht drei, gewesen sein. Ich entnehme dies einem von Scherira an Jacob ben Nissim in Kairuan gerichteten Briefe[3]), wo er mitteilt, daß er R'Schemarja, einen der angeblichen vier gefangenen Sendboten, zum Lohn für seine außerordentlich große Gelehrsamkeit zum Haupt der großen Reihe unter den drei Reihen der Jeschiba eingesetzt habe[4]). Da nun von beiden Arten der Gelehrten, als רבנן gesprochen und auf beide der Ausdruck »Reihe« angewendet wird, nur daß es von den ersteren heißt: דרא רבא »große Reihe«[5]), — so ergibt sich meines Erachtens Folgendes: Es sind die Rabbanan di S'jume oder B'ne S'jume ein integrierender Bestandteil der sieben Reihen gewesen, die gleichfalls zu dem sogenannten Sanhedrin gehörten, indessen nur nicht,

[1]) Vgl. Halberstam a. a. O. S. 137—139.

[2]) So meint Halberstam a. a. O. S. 139, indem er die דרא רבא mit der דרא קמא der Allufim identifiziert. Indes geht aus der gesonderten Anführung der Allufim und der Rabbinen der großen Reihe bei dem von Halberstam S. 137—138 zitierten Responsum Scherira's, wie in den oben behandelten Responsen, Amram's deutlich hervor, daß diese Gruppen nicht identisch sind.

[3]) Veröffentlicht von Neubauer in JQR. VI. S. 222—223; vgl. auch Poznański in dem demnächst in der Festschrift für Harkavy erscheinenden Aufsatz über die Gelehrten Kairuan's unter Nr. 11.

[4]) Vgl. JQR. a. a. S. 223: ולולי כן לא שמנוהו לנו למשנה ולא שמנוהו לראש בשורה גדולה משלש השורות שלישיבה, wobei die שורה גדולה der דרא רבא entspricht.

[5]) Vgl. Scherira bei Halberstam. a. a. O. S. 138 u. 139.

wohl weil jünger als die anderen[1]), in gleicher Weise spruchbefugt waren; sie sind keineswegs nur als »Kandidaten« anzusehen[2]), da sie einerseits von älteren und jüngeren Gaonen an bevorzugter Stelle genannt werden, Nathan ha-Babli aber nur von sieben Reihen der eigentlichen Gelehrten, den sogenannten Sanhedristen, spricht[3]). Von der Bedeutung der ersten Klasse der Gelehrten dürfte uns der Ausdruck הסמוכים ההכמים insofern eine Aufklärung geben, als diese, ähnlich den s. Z. mit der סמיכה in Palästina bedachten, das Recht hatten, halachische Entscheidungen zu treffen. Wir ersehen diesen Unterschied aus einem in der Sammlung Scha're Zedek enthaltenen Responsum des Gaon Zadok[4]) wo es heißt: die רבנן דסיומי haben gefragt, wie man in einem bestimmten Falle die Trauergebräuche zu üben habe, und darauf: ואמרי רבנן, haben die anderen Rabbinen ihnen die Halacha entschieden.

[1]) Vgl. den Ausdruck רבנן קשישאי bei Zemach, Hark. a. a. O

[2]) So nennt sie Graetz a. a. O. S. 399.

[3]) Vgl. seinen Bericht a. a. O. S. 124b, ed. Neub. a. a. O. S. 87. Demnach sind auch die Bemerkungen Halberstam's a. a. O. S. 139 zu berichtigen, ebenso Halevy's a. a. O. S. 221 Anm. 17.

[4]) Vgl. dort Teil I, Pforte IV, Nr. 15. Seite 21a. u. Halberstam a. a. O. S. 137.

(Fortsetzung folgt.)

Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809.

Von Adolf Lewin.

(Fortsetzung).

Die unsichere Lage, da ihnen der Schutz genommen werden kann, hat verderblichen Einfluß auf ihr Verhalten. Die Betriebsamkeit ist gelähmt und für etwaige Austreibung soll vorgesorgt werden, ebenso für die Kinder, die ohne Schutz bleiben, und welche andere Länder nur aufnehmen, wenn sie vermögend sind. So wird Unredlichkeit gefördert, die Zunahme der Bevölkerung unterbunden, auch die Moralität durch die Begünstigung der Einen und die Unbilligkeit gegen die Anderen, wie durch das erzwungene Coelibat (Verweigerung der Heiratserlaubnis) gemindert.

Sollen alle im Lande geborenen in den Schutz kommen, dann müssen die Nahrungszweige vermehrt werden, sonst müßten sie »an christlichen Mituntertanen Räuber« werden. Der staatlichen Beschränkungen bei den Kontrakten »bedarf der ehrlich denkende und handelnde Jude nicht.« Der Schlechtere weiß sie zu umgehen; er läßt sich das öffentlich gezahlte zurückgeben u. s. f. Mit Recht betonen die Karlsruher Judenvorsteher in einer Eingabe vom 14. September 1798, daß dabei viel Zeit verloren gehe, viel unnütze Kosten verursacht werden und viele sich schämen, öffentlich als Kreditnehmer bekannt zu werden. Und doch, solange den Juden nicht noch anderer Erwerb ermöglicht wird,

können jene Beschränkungen nicht fallen, denn die Juden können ehrlich unter solchen Verhältnissen nicht bestehen!

Holzmann befürwortet gleiche Bestimmungen für Juden und Christen und wendet sich gegen die »gewissermaßen bürgerliche Gemeinde-Verfassung und die damit in Verbindung stehende eigene Jurisdiktion«. Die Religion kann den Staat nur soweit interessieren, als sie in den Zweck des Staates: »Sicherheit der Person und des Eigentums« eingreift. Er hat aber nicht darüber zu wachen, wie oft und ob der Jude die Synagoge besucht. Das Strafrecht der Vorstehers ist ein Eingriff in die Staatsgewalt: »Eine in den Schranken kirchlicher Societätsrechte sich haltende Censur, deren höchste Befugniß auf Ausschließung von dem Genuß der kirchlichen Societätsrechte gehet, ist alles, was der Staat seinen jüdischen Unterthanen einräumen sollte.« Er ist sich bewußt, daß er darin viel weiter geht, als David Friedlaender, der in »die Reform der jüd. Colonien, Berlin, 1793,« S. 175 verlangt hat, man solle alle Verbindung der Juden unter sich in kirchlicher Rücksicht aufheben und einem Jeden unter ihnen Art und Weise der Haltung seines Gottesdienstes überlassen. Im Gegenteil betont er: »Sofern nun der Zweck dieser kirchlichen Gemeinde-Verfassung bloß auf gemeinsame Übung ihre Religion gehet und in diesen Schranken bleibt, verträgt sich auch die kirchliche Gemeinde-Verfassung wohl mit dem Zwecke des Staates, und der Schutz, der die Übung ihrer Religion als eines Privat-Gottesdienstes denselben gestattet, wird dadurch nicht überschritten«. Als Gesinnungsgenosse David Friedländers und somit als heftiger Bekämpfer der Institution des israelitischen Oberrates bekundet sich der Direktor der Regierung in Karlsruhe Stoesser noch 1813. »In bürgerlicher Beziehung aber sollten die Juden nur der Staatsgewalt und der von dieser gesetzten Obrigkeit unterworfen sein.« Diese seine Forderung ist ein Prinzip der neuen Zeit geworden, welches an seiner Bedeutung kaum

etwas durch die Begründung verliert, »weil sie darin vor den übrigen Untertanen nichts voraus haben können.« Damit entfällt das eigene Gericht im Privatrecht und die Befugnis, öffentliche Dokumente, Inventuren, Teilungen, Heiratskontrakte aufzunehmen, »was den Juden zu viel Gebühren kostet«.

In den vierzehn Oberämtern, in denen Juden wohnen, sollen sie überall da Gemeinden bilden, wo ihre Zahl, »Schule zu halten«, d. i. zu gemeinsamem Gottesdienst, genügt. »Wenn in allem dem, was im Privat-Recht mit ihren Religionsgrundsätzen in Verbindung steht, dieselben vor den Staatsobrigkeiten nach den eigenen jüdischen Rechtsgrundsätzen beurteilt werden und zu diesem Behuf die Staatsobrigkeiten in vorkommenden Fällen von jüdischen Gesetzkundigen sich Gutachten erteilen lassen, welche in Entscheidung ihrer mit ihren Religionsgrundsätzen in Verbindung stehenden Privat-Rechtsstreitigkeiten, wie die Gutachten der Kunstverständigen zum Grunde gelegt werden, so können sie über Druck und Eingriff in ihre Religion dann nicht klagen!« Die Juden zahlen an Steuern hundertfach mehr, als nichtjüdische Hintersassen, drei- bis zehnfach mehr an Schutzgeld. Und wenn sie den Bürgern in Steuern gleichstehen, so bleiben sie doch ohne Genuß der bürgerlichen Vorteile und Rechte der Bürger.« Da man daran nicht denken kann, die 2186 Menschen, die zirka eine Million Gulden in Kapitalien und Immobilien besitzen, aus dem Lande zu treiben, muß man ihre bürgerliche Verfassung verbessern.

Das Oberamt Eberbach hat sich in seinem Bericht vom 18. Mai 1792 auf einen Aufsatz im Journal von und für Deutschland, 1790, IV., Nr. 1 bezogen, der die Juden für verbesserungsunfähig erklärt. Sie halten sich für vorzüglicher als andere Völker, heiraten nur unter sich und das Ceremonialgesetz schließt sie ab. Sie haben Abneigung gegen den Ackerbau, schwere körperliche Arbeit und den Soldatenstand. Erfüllt von schlimmen Absichten gegen den Staat

bilden sie einen heimlichen Staat unter sich. Und doch wäre es ein Unglück für den Staat und die Juden, ihren Zustand zu ändern. Der Vater dieser fortan immer wieder ins Feld geführten Anklagen ist Eisenmenger. Gegen Friedlaenders Sendschreiben an Teller wird behauptet, daß im Wesen der Religion der Hauptgrund der Einschränkung liegt, daß sie überall zu Hause und doch fremd seien. »Nur »philosophisch denkende Juden, die einen hohen Grad »intellektueller und moralischer Kultur erreicht haben, oder »solche, denen es mit ihrer väterlichen Religion überall »nicht Ernst ist, machen Ausnahmen.«

Als bestes Mittel die Juden von ihren (Religions- und Volks)vorurteilen abzubringen, empfiehlt Holzmann die Teilnahme an den bürgerlichen Rechten und Verbindlichkeiten. »Der Staat hat sich nicht darum zu kümmern, wie die Juden »es mit ihren religiösen Meinungen halten, wenn sie nur »als dessen Bürger ihre Pflicht tun, und daß sie dieses tun, »dazu hat der Staat die wirksamsten Mittel in Händen.« Wohl sind die Juden eine eigene Religionsgesellschaft gleichwie die Christen beim Aufkommen der christlichen Religion in den weiten römischen Staaten es waren, aber ebensowenig wie jene ein eigenes Volk. Sie sind gleich den Katholiken im protestantischen Staate. Da sie nicht eine eigene Menschenrace sind, haben Klima und Nahrungsmittel in Jahrtausenden ihre »orientalische Natur« umgeschaffen. Sie waren Ackerbauer in Palästina und Handwerker in Babylonien, so hat die starke Einschränkung, nicht ihr Temperament Schuld am Wuchergeiste. »Ist denn der christliche Handelsmann, der zwanzig und mehr Prozente auf seine Waren schlägt, weniger Wucherer als der Jude, der von seinem Gelde zehn vom hundert nimmt?«

Der systematische Haß der Juden gegen die Christen ist »eine offenbare Chimäre«, von Eisenmenger und Konsorten erfunden. Gerade umgekehrt sind sie bei dem größten Teile der Christen verhaßt. Wenn der Staat sie als seine

Untertanen behandelt, wird Anhänglichkeit an ihn erstehen. Jetzt regen die Staatsgesetze die Christen an, die Juden zu prellen, sie zu etwas Verbotenem zu bestimmen, um die Einrede der Nichtigkeit zu gewinnen. Man gestattet ihnen nicht Grundstücke zu erwerben, weil, wie zehn Oberämter erklärten, dadurch Unzufriedenheit oder gar Widersetzlichkeit der Bürger hervorgerufen werden dürfte. Nur Karlsruhe, Pforzheim, Badenweiler und Eberstein sind für Gütererwerb unter der Bedingung, daß die Juden sie selbst bauen. Der Landvogt v. Blittersdorf aus Mahlberg hatte berichtet, — 16. Mai 1792 — weil die Juden gemischtes Vieh nicht anspannen und an Fasttagen nüchtern arbeiten, könnten sie keinen Landbesitz haben. Auch noch 6. November 1800 hat die höchste Resolution auf Antrag des Hofrats und des Geh. Rats Bedenken, daß sie wegen der doppelten Ruhetage nicht Frohnde und Militärdienst tun und ihr Landbesitz den christlichen Untertanen die Gelegenheit sich zu ernähren vermindern würde. Holzmann meint, daß sie am Sabbat Andere für sich arbeiten lassen können oder im Notfalle arbeiten müßten, wie der Christ am Sonntag. Wer's schlecht macht, muß es nochmals machen, bis es befriedigt. Gegen den Vorwurf der Feigheit führt er die Geschichte an. »Eine »anhaltende Bildung der Juden zum Kriegsdienste wird die»selben so gut wie andere Untertanen des Staates zu brauch»baren Verteidigern desselben machen, besonders wenn sie »durch menschenfreundliche und brüderliche Behandlung »von ihren christlichen Streitgenossen dazu angefeuert und »nicht durch Verachtung und lieblose Begegnung davon »zurückgeschreckt werden.« Die Religion ist kein Hindernis. Dafür führt er Mendelssohn aus Dohm an. Wenn die Juden am Sabbat den Acker nicht bauen, wird der Staat ihnen nicht nach Dohm's Vorschlag erlauben, es am Sonntag zu tun; aber das ist nur eine Unbequemlicheit, um die der Staat sich nicht zu kümmern hat. Auch Protestanten dürfen in katholischen Ländern an katholischen Feiertagen nicht

öffentlich arbeiten. Gegen die Befürchtung, die Christen würden in ihrer Ernährung behindert, wendet er ein, daß die 65 □ Meilen Badens rechts vom Rhein mit 175.000 Bewohnern etwa halb so bevölkert sind, wie die bestbevölkerten Striche (Cleve und Ladenburg mit 5117). Der neunundsiebzigste Teil der Bewölkerung wird den 78 anderen Teilen nicht viel wegnehmen. Roetteln und Badenweiler sind schon daran gewöhnt, daß Juden Land erwerben. Mögen die Leute schel daraufsehen. Man darf sich nicht abschrecken lassen, »dem Volke das ihm Gute aufzunötigen.«

Daß mit den Gütern nicht Wucher getrieben wird, hat das Dekret vom 11. Januar 1799 schon verhütet, da es die Bedingung beifügt, der Erwerber müßte das Land selbst bebauen oder durch Glaubensgenossen bebauen lassen. Diese Bedingung ist vorerst nötig, damit die Juden es lernen. Wenn sie gleiche Rechte bekommen, wird sie unbillig sein, da dem Staate nichts daran gelegen ist, wer es baut, sondern daß das Land bebaut werde. (Eine Verordnung vom 5. Januar 1765 wurde gegen solche üble Haushälter erlassen.) Dann ist es auch Christen nicht verwehrt Immobilien auf Spekulation zu kaufen. Gegen jüdischen und christlichen Wucher reichen die Landesgesetze aus. Daß die Juden zu Handwerkern unfähig seien, will man dadurch erweisen, daß die Religion ihnen das Erlernen und Betreiben durch die Sabbate und Feiertage und Speisegesetze erschwert, die Zunftverfassung ihrer Zulassung entgegen ist und das Betreiben zum Nachteil der christlichen Handwerker und »der ihrem Betruge ausgesetzten Untertanen« wäre. Holzmann leugnet die beiden ersten Schwierigkeiten nicht; aber es ist Sache der Juden, sie zu überwinden und die Prüfungen gut zu bestehen. Wenn sie keinen Meister im Lande finden, sollen sie jüdische außer Landes oder einen Freimeister aufsuchen. Die Schwierigkeiten, die sich dem Gesellen auf der Wanderschaft entgegenstellen, wird er durch Selbstverköstigung, Stückakkord und (wenn die christlichen Gesellen nicht mit

ihm arbeiten wollen) durch Aufsuchen nichtzünftiger oder jüdischer Meister in Frankfurt, Fürth, Prag oder in England, Holland und Frankreich (deren jüdische Handwerker bezeugen, daß Juden ebenso Kopf und Kräfte zum Erlernen zünftiger Handwerke haben wie Christen) überwinden. Wie es die Karlsruher architektonische Zeichnungsschule tut, könnten technische Schulen das Wandern ersetzen. Der jüdische Meister wird in den ersten Jahren keine christlichen Gesellen bekommen, da man dies ihnen als Schmach anrechnen würde. Der Staat soll darum in den ersten 10—20 Jahren das Arbeiten bei jüdischen Meistern als Ersatz für das Wandern gelten lassen. Sonst soll er erklären, daß er die Aufnahme von Juden als Lehrlinge und Gesellen gern sehe, und daß Zunftmeister wegen jüdischer Lehrlinge und Gesellen von der Zunft nicht beeinträchtigt werden dürfen. Die Zunftverfassung ist das Haupthindernis der Handwerkserlernung der Juden, und doch darf kein Zwang ausgeübt werden. Die aufgezwungenen Lehrlinge würden mißhandelt und schlecht unterrichtet, die Meister von Genossen verfolgt werden. Da technische Schulen (Vorschlag Baumgarten) bei den meisten zünftigen Handwerken zu teuer und schwierig wären, sollte man einige jüdische Meister aus anderen Ländern als »Freimeister« ins Land holen, die zu unentgeltlichem Unterrichte jüdischer Kinder verpflichtet würden. Aus den geschicktesten dieser Lehrlinge bestellt man wieder Freimeister, bis eine genügende Zahl vorhanden ist, so daß Gesellen Unterkommen finden. Zunftmäßig werden sie — obschon meistens nur zünftige Handwerke ihren Mann ernähren — in nächster Zeit das Handwerk nicht betreiben können. Durch die Reichsschlüsse von 1731 und 1732 sind sie wohl nicht ausgeschlossen, doch ist es noch nicht vorgekommen, daß sie in eine Zunft aufgenommen worden sind. Der Fürst soll, da sie nicht mehr als Fremde behandelt werden, sie zur Aufnahme befugt erklären, dann würde sich das Vorurteil gegen sie ebenso mit der Zeit verlieren, wie es seit 1732 gegen Leinen-

weber, Müller, Nachtwächter, Pfeifer, Zöller, Bader und dergl. sich verloren hat. Zünfte kann man, wie Dohm zugibt, nicht zwingen. Die jüdischen Freimeister hätten an den Staat gleich dem Christen zu steuern, an die Zunft nichts. Auch er fordert wie Dohm gleiche Rechte, nicht Privilegien. Dann werden nur größere Geschicklichkeit, Betriebsamkeit, Fleiß und Sparsamkeit den Juden ein Übergewicht geben können. Dem Staate ist es ein Vorteil, viele tätige, arbeitsame Bürger zu haben, deren Wetteifer die Güte der Waren mehrt und das Ausland als Abnehmer gewinnt. Es ist auch nicht zu befürchten, daß einzelne Handwerke übersetzt werden, weil durch »Freiheit« (das ist das moderne Schlagwort) und weise, gemäßigte Aufsicht der Obrigkeit (das ist physiokratisch) bald das richtige Verhältnis jeder Art Arbeit von selbst entsteht.

Zu öffentlichen Ämtern sollen sie nicht zugelassen werden. Wohl liegt in den Juden nicht die Unfähigkeit dazu, auch die Religion hindert nicht — an ihren Feiertagen könnten sie, wie die Katholiken, vom Versehen des Amtes dispensiert werden, oder sie würden (nach Mendelssohns Erklärung), wenn der Staat sie braucht, auch am Sabbat ihre Pflicht tun. Aber es geht nicht. »Der kaufmännische Geist soll vorerst durch körperliche Arbeit gebrochen« und sie tätige, dem Staate nützliche Untertanen, werden. Zunächst werden sie nur »tolerierte Untertanen«, jedoch mit »Einräumung mehrerer bürgerlicher Rechte«. Von Versehung aller Staatsdienste sind sie auszuschließen »ob ich gleich denselben an und für sich die Fähigkeit dazu nicht absprechen kann«. — Die Oberämter Hochberg (Schlosser) Roetteln und Badenweiler haben empfohlen, den Juden alle Rechte der bleibenden Einwohner zu geben, die Abgaben, proportional zu gestalten, ihnen die Existenz so leicht als möglich (sie zu Allem zuzulassen) zu machen. Dann würde die Anhänglichkeit und Liebe zum Lande kommen, zumal wenn bessere Jugendbildner, die das Wissen der Karlsruher

Schulseminaristen haben, vorhanden sind. Aus ihnen allein sollen die Landrabbiner, Vorsänger und Schulmeister gewählt werden. Hofrat, Rentkammer und fürstliches Kollegium haben sich mit den oben dargelegten Vorschlägen Baumgartens einverstanden erklärt und Förderung besserer Erziehung und des Güterbauens hinzugefügt. Das Ende 1797 angefragte Kirchenratskollegium hat am 28. März 1798 die Errichtung einer besonderen Anstalt zur Heranbildung jüdischer Lehrer bei dem Karlsruher Gymnasium für unnötig erklärt, »weil im Grunde solche schon exi»stieren, die den Judenkindern bisher offen gestanden »und in welchen dieselben mit ihrem großen Nutzen »Schreiben, Rechnen, Briefe und Aufsätze des gemeinen »Lebens fertigen, geometrische und mechanische allgemeine »Kenntnisse, französische Sprache und oeconomische Natur»lehre lernen könnten und außer diesen zur Bildung eines »jüdischen Schullehrers nichts als praktische Befähigung »nötig sei, welche nur durch Übung unter Anleitung eines »guten Lehrers erlangt werden könne.« Vorerst würden christliche Seminaristen und Lehrer gegen angemessene Belohnung »sich gebrauchen lassen«. Gegen den Besuch der öffentlichen Schulen spricht, daß man die Leseübung bisher aus dem neuen Testamente genommen hat. Wenn Judenkinder dabei sind, sollte man »politische Lesebücher« haben oder Teile aus dem alten Testamente nehmen. Holzmann ist mit 12 Ämtern (nur Carlsruhe und Yberg waren dagegen) für die Teilnahme an den öffentlichen Anstalten mit Ausnahme des Religionsunterrichts. Der Zweck dieser Schulen ist, gute und nützliche Bürger zu erziehen, deshalb sind sie nicht nur Unterrichtsanstalten, sondern sollen das Herz bilden durch »Einflößung richtiger Begriffe von Recht »und Billigkeit! Die Menschen haben ja doch als solche »— seyen sie auch für sich welches Glaubens und welcher »Religion sie wollen — ein gemeinschaftliches Band, das »sie aneinander knüpft, die Sittlichkeit, die sie zu Menschen

»macht, und die in Juden, Heiden, Muhammedanern und »Christen angetroffen wird.« Für diese »gemeine Moral«, die Sittenlehre der Vernunft, gibt es schon Lehrbücher, die (wie der Mahlberger Spezialbericht vom 9. Maerz 1798 ausführt) statt Widerwille gegen die Bibel, ihnen (den Kindern) allerlei für ihr künftiges Leben nützliche Kenntnisse bringen! Verachtung gegen die Juden ist vorhanden (es wurde ein besonderer Platz für sie gefordert, ihre Reinlichkeit sei mangelhaft, sie hätten einen üblen Geruch), und anfangs werde manche Neckerei vorkommen. Aber strenge Aufsicht der Lehrer und Belehrung der Eltern und der Jugend, die Juden als Brüder und Nebenmenschen zu behandeln, werde das bald ändern. Reinlichkeit ist unter dem Landvolk überhaupt nicht zu finden. Der »Judengeruch« ist ihm unbekannt, »und so manche Große finden ihn im Umgange nicht.« Möge man schlimmstenfalls den jüdischen Kindern anfangs einen besonderen Platz geben. Die Religion macht ja Schwierigkeiten. Auf Sabbat, wo überhaupt nur vormittags Schule ist, soll der Religionsunterricht der christlichen Jugend gelegt werden[1]). Was sonst durch die Festtage verloren geht, kann leicht nachgeholt werden. Der Unterricht bietet nichts, was von der Religion zu beanstanden wäre. Man soll jüdische Eltern den Unterricht besuchen lassen, daß sie sich selbst davon überzeugen. Schulgeld und Beisteuer zur Unterhaltung der Schulgebäude sollen die Juden zahlen, für die Armen ihr »Allmosen«. Für diesen soll ein zu bildender Fond (siehe unten) eintreten. Nach den Berichten gab es 551 Mädchen und 611 Knaben, etwa die Hälfte unter 14 Jahren. Karlsruhe mit 551 Seelen hat 148 Knaben und 131 Mädchen, etwa 140 unter 14 Jahren. Für diese unterhält seit 1795 die Gemeinde eine öffentliche Schule. Für die Gewährung, daß die Witwen ihren

[1]) Noch am 10. Juli 1877 hat der Oberschulrat verordnet, »daß »soweit tunlich der christliche Religionsunterricht auf Samstag und »auf die Zeit des israelitischen Gottesdienstes gelegt« werde.

Schutz auf die zweiten Männer übertragen, hatte sie die Verpflichtung übernommen, für die Knaben eine Schreib- und Rechenschule, für die Mädchen eine Strick- und Nähschule zu begründen. Die letztere ging bald ein, da die Mütter diesen Unterricht selbst erteilten. 1797 legte das Oberamt Proben des Schreibens und des Rechnens der Schüler dem Hofrat vor. Im Amt Hochberg (Emmendingen etc.) waren schon früher solche Schulen, aber ihnen fehlten die »sittlichen Bildungszwecke«; die Schüler waren zum Besuche nicht verpflichtet, und nur christliche Lehrer waren angestellt. Im Jahre 1800 dagegen soll es schon jüdische Lehrer geben, welche der Kenntnis der Religion das Wissen einten, welches die jüdische Jugend zu guten und nützlichen Staatsbürgern heranbilden kann. Die Gemeinde Karlsruhe, die sicherlich 300.000 Gulden Vermögen hat, soll angehalten werden, 2—3 solche jüdische Lehrer anzustellen und sie, wenn man sie im Lande nicht findet, aus Prag, Frankfurt oder Berlin zu holen. Ist das nicht angängig, dann vorerst noch christliche Lehrer. Aber diese Schule soll das Heranbilden jüdischer Lehrer ermöglichen. Allen Juden des Landes soll diese Schule offen stehen. Zunächst sollen dann die 3 Oberämter des Oberlandes (Hochberg, Badenweiler, Roetteln) ähnliche Schulen einrichten. In den anderen Landesteilen möge man Verzeichnisse der Judenbevölkerung in den protestantischen, wie in den katholischen Teilen anfertigen und nach dem Vorschlage des Kirchenratskollegiums sie einschulen.

Am 21. April 1797 wurden die Ämter zu einem Gutachten aufgefordert, ob eine Verordnung erlassen werden solle, daß die Judenschaft es binnen fünf Jahren ermögliche, die »Zehngebotschreiber, Schächter, Vorsinger, Schulmeister und andern Officianten Stellen« aus Einheimischen zu besetzen, da man dann das Heranziehen Auswärtiger nicht mehr dulden werde. Diese Verordnung sollte jetzt erlassen und dann bestimmt werden, welche Kenntnisse die Lehrer haben

müssen. Die Prüfung sollten die Rabbiner und in den übrigen denselben nöthigen Kenntnissen »in der allgemeinen Moral und den außer dem Teutsch Lesen«, Schreiben und Rechnen zur Erziehung der Jugend erforderlichen »Realwissenschaften« geschickte Pädagogen in Gegenwart der Obrigkeit vornehmen ; das Protokoll sollte an die Regierung gehen. Ähnlich sollten die Rabbiner geprüft werden, der Sulzburger (für die Oberämter Rötteln, Badenweiler Hochberg) durch den Karlsruher, dieser durch einen Auswärtigen. Die Bestätigung derselben erfolgte auch bisher für Sulzburg durch die Regierung, für Karlsruhe durch den Markgrafen. Die Mittel zur Besoldung der Lehrer und zur Unterstützung der Eltern sollen aus einem Fond kommen, für den bei Erhalten des Schutzes jeder statt Wollenwaaren zu nehmen, 1, 2 oder 3% des Vermögens Taxe zahlt. Diese betrug 1800 fl. 1552. Dazu das Geschenk des Geh.-Rates Reinhard, der Landschreiber in Lörrach gewesen ist, an die Roettelner Juden, das 1790 fl. 124 und 22 kr. (jetzt demnach mehr) betragen hat[1]). Dazu werden die Juden, wenn sie mehr Freiheit für ihr Gewerbe bekommen, gern jeder mehr, Nachgeborene 3% des Vermögens zahlen. Später wird zwischen Erst- und Nachgeborenen ein Unterschied nicht mehr gemacht werden und das mit der Gleichstellung unverträgliche Schutzgeld fortfallen. Die Inventur- und Teilungskosten erhalten die Rabbiner, so lange sie diese Handlungen vornehmen, als ihre Besoldung ; später fallen sie den Amtsschreibern zu. »Schmußgelder« (Vermittlungs-Maklergebühren) sind Privatsachen, aber wenn von ihnen, die 31. Okt. 1789 auf 1% festgesetzt worden sind, ½ dem Fond zufiele, gäbe es einen »artigen« Zuschuß. Die Judenschaft sollte ein Kapital für die nötigen Einrichtungen aufnehmen, das nach und nach aus dem Fond getilgt wird. Wie zum Waisenhaus und pios usus bei der Verleihung

[1]) Diese Reinhardsche Stiftung besteht noch jetzt als Schulstiftung für Loerrach.

von Kämmerei-Konzessionen bei den Christen, sollten diesem Fonde außergewöhnliche Einnahmen zugewiesen und ihm die Rechte der frommen Fonds und Stiftungen verliehen werden. In Karlsruhe besteht eine Stiftung des Hofagenten Salomon Meyer mit 6000 fl. und seiner Frau mit 1000 fl., aber diese dienen anderen Zwecken (Holz an Arme etc.). Er regt an, ob das Geld nicht für die Schule dürfe genommen werde.

Sehr empfiehlt er die Zulassung zu Handwerken. Aber — und dieses Bedenken tritt fortan immer deutlicher hervor — die Juden passen dazu, für sie wäre es gut; — es gibt aber dann zu viel Handwerker. Die Christen werden dadurch geschädigt. Besonders übersetzt, so daß gesetzliche Schranken zu fordern, sind Schuster, Bäcker, Metzger, Schmiede und »Kiefer« (Lüfer). Sie können wie Maurer, Wagner, Glaser, Apotheker und dergleichen nur für den Ort und die Umgegend arbeiten. Wenn Juden solche Gewerbe lernen, sollen sie keine Unterstützung erhalten und sich nicht an Orten niederlassen dürfen, an denen dieses Gewerbe zur Genüge vorhanden ist. Derartige Einschränkungen werden auch »für Christen« getroffen. Die Regel sei, »daß »die Juden zur Erlernung aller, sowohl im Lande befind»licher zünftiger und unzünftiger Handwerke und Profes»sionen ohne Unterschied zuzulassen, deren wirkliche »Treibung aber nur mit Rücksicht auf die Population der »einzelnen Ämter und die daselbst vorhandenen, zu auswär»tigem Verschleiß geeigneten und nicht auf Orts-Consumtion »und Bestellung beschränkten oder gar nicht vorhandenen »Handwerke einzuschränken seyn.« Auch betreffs des Handels waren viele, selbst Baumgaertner, für Normierung, wie viele in jeder Gattung zuzulassen seien. Holzmann entschließt sich auch dazu unter der Bedingung, daß nur die die Branche gehörig erlernt haben, in bestimmter Zahl zugelassen werden. Das Rentkammeramt hat diese Vorschläge sich 1798 angeeignet, und so wurde das Regulativ

erlassen. Spezereihandel wurde erlaubt. Ledige, die noch keine eigene Häuslichkeit und noch nicht Schutz erhalten haben, sollen für eigene Rechnung nicht Handel treiben. Fremde Judenknechte[1]) sind zuzulassen, wenn sie durch Zeugnisse ihrer Obrigkeit sich wegen Wohlverhaltens ausweisen und der Dienstherr für sie einsteht, doch dürfen sie nur für diesen handeln. Hausieren ist nur an Jahrmärkten gestattet. Fortan sollte kein Jude ins Land sich besetzen, der nicht durch ein erlerntes Handwerk, oder durch nachgewiesene Tüchtigkeit in einem sonstigen erlaubten Nahrungszweige seinen Unterhalt erwerben könne. Unbemittelte sind zum Lernen und »Etablieren« zu unterstützen. Was der christliche Handwerker für Ein- und Ausschreiben der Lehrlinge, für Dispens von Wanderjahren und Meisterwerden in die Zunftkasse, das zahlt der Jude in den Fond. Vielleicht fallen auch die an die herrschaftliche Kasse zu entrichtenden Gebühren in den ersten 10—15 Jahre ebenfalls dahin. Den Juden war es auch bisher nicht verwehrt, Künste zu erlernen und zu treiben, wie Malen, Kupferstechen, Bildhauen, Buchdrucken, Reiten, Fechten,

---

[1]) Die Emigrantenfrage spielt hierbei eine Rolle. Am 26. Mai 1799 attestiert der Oberlandsrabbiner Tihas Weyl, daß viele Juden in Karlsruhe und »auf den land ausländische Knächt haben in Dienste«. Loerrach und andere Ämter klagen, daß während der Revolution die Juden Elsaeßer und Lothringer als Scheinknechte, d. h. die für sich, aber auf den Namen eines Badischen Schutzjuden, Handel treiben. Karlsruher Schutzjuden baten 1801 um Fortweisung der emigrierten Juden. Es wurde erwogen, da in Aussicht stand, daß Frankreich schärfere Maßregeln gegen die Rückkehr der Emigranten ergreifen werde, ob diese Juden nicht Taxen für Geleit zahlen sollten, u. zw. die Hälfte des Handelsgeleits, d. h. 24 Kreuzer auf 4 Tage. Unter den Gesuchen, solche Knechte behalten zu dürfen, ist bemerkenswert das des Jakob Mayer von Kuppenheim, der acht Jahre vorher, nachdem er seine Kinder verloren hatte (1793), einen 13jährigen bettelarmen Knaben aus dem Elsaß adoptiert hat. Zwei seiner Brüder wollen den Eindringling fort haben. Er wird ausgewiesen, geht nach Ettlingen und darf auch dort nicht bleiben (9. Januar 1802).

Tanzen, Musik, Gärtnerei. Ebensowenig wird ihnen versagt werden, sich der Philosophie, Mathematik, Geschichte, Arznei, Wundarznei und anderen Wissenschaften zu widmen, sie zu lehren und auszuüben. »Warum sollen sie zu ausübenden »und lehrenden Ärzten und Wundärzten, zu Advokaten, »Feldmessern und Ingenieurs, Lehrern der Philosophie, »Mathematik, Geschichte u. s. w. weniger geschickt sein, »als die Christen?« »Von öffentlichen Ämtern bleiben sie, »solange die Religionsverfassung mit unserer Staats»verfassung in Verbindung steht, als nur tolerirte Unter»thanen ausgeschlossen.« Liegende Güter dürfen sie zum Selbstbebauen erwerben. Da sie als Staatsbürger noch nicht Gemeindebürger sind, sollen sie an Gemeindenutzungen keinen Anteil haben — die Gemeinden würden sich dagegen »am heftigsten setzen« — und nicht die Gemeindelasten mittragen[1]). Wenn sie auch ihre erlernte Kunst Wissenschaft, Profession, Handwerk, Güterbau unter be-, stimmten Einschränkungen mit denselben Rechten, wie die christlichen Staatsbürger betreiben, bleiben sie »geduldete« Schutzbürger. Aber sie werden behandelt als wirkliche Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, und deswegen fallen alle Einschränkungen der Duldung fort. Sie erhalten das Indigenat. »Der eingebohrene Jude der fürstichen »Lande genießt den Schutz des Staates als solcher und »pflanzt denselben auf alle seine Kinder fort, ohne daß des»halb auf die sonst zur Judenschutzannahme erforderliche »Vermögenssumme und auf den Unterschied zwischen erst»und nachgebohrenen Kindern gesehen würde, nur müßte er »sich mit den Seinigen der vom Staate angeordneten Er»ziehung unterwerfen und ein von demselben erlaubtes »Gewerbe zu seinem Unterhalt treiben, wenn er nicht dar»thun könnte, von den Einkünften seines Vermögens allein »leben zu können.« Von der Staatsverwaltung, Ämtern und

[1]) Aber Beiträge für Wege, Stege, Wasser, Waid und Sicherheitspolizei haben sie an die Gemeindekasse zu leisten.

Stellen bleibt er zurzeit noch ausgeschlossen. Fremde, die das Indigenat nachsuchen, haben sich gleich Christen in gleicher Lage über Vermögen und Nahrungserwerb auszuweisen. Fremde, die durchreisen, haben Passiergeleit (24 kr. für 8 Tage), die im Lande handeln, Handelsgeleit (24 kr. für 2mal 24 Stunden) solange zu zahlen, als ihre Herrschaft dasselbe von unsern Juden verlangt. Die Marginalbemerkung, daß ausländische jüdische Bettler ebensowenig, wie solche anderen Glaubens geduldet werden, und die sie herbergen nach der Verordnung vom 11. April 1726 mit 10 Rthlr. bestraft und zum Ersatz des von jenen angerichteten Schadens angehalten werden, zeigt, wie ernst man damals die Bettlerfrage betrachtet hat.

Das Verhängen des Bannes ist verboten. Alle Handlungen, die mit dem Zweck des Staates im Widerspruch stehen, so auch das frühe Beerdigen, wie in Österreich, sind verboten (zweimal 24stündiges Aufbewahren der Leichen wird, wie bei den Christen, gefordert)[1]). Bei Ehesachen bleiben, wie bei den Katholiken, ihre besonderen Rechte und Gebräuche maßgebend. Nach dem Ableben der beiden Rabbiner gehen Inventuren und Erbteilungen auf die Obrigkeit über. Schiedsrichterliche Lösung ihrer Streitigkeiten bleibt ihnen, wie den Christen, erlaubt. Der Gemeindeverband besteht fort. Sie wählen ihre Lehrer und Vorsteher vorbehaltlich der landesherrlichen Prüfung, beziehungsweise Bestätigung. Die Versorgung der Armen und Besoldung der Diener leisten sie unter obrigkeitlicher Aufsicht. In Abgaben und Staatslasten stehen sie den Christen gleich. Der eingeborene

[1]) Oberamt Bühl klagt 28. Juni 1806, daß die Juden sich der 1803 verordneten Leichenschau, nach der 48 Stunden bis zur Beerdigung gewartet werden soll, nicht fügen. Am 29. August beschließt der Geheimrat: man soll es vorerst beim Alten lassen »da man der»malen zu der in Vorschlag gebrachten Organisierung der Juden und »der politischen Verfassung derselben die Zeit noch nicht habe; »hierzu überhaupt auch der gegenwärtige Zeitpunkt nicht geeig»net sei.«

Jude zahlt weder Receptionstaxe (der Fremde gleich dem Christen) noch Schutzgeld; dafür jährliches Beisassengeld und alle Reallasten, sowie vom Gewerbe (Schatzung, Accis, Pfundzoll) gleich den übrigen Schutzverwandten ; ebenso leistet er, wenn es verlangt wird, Militärdienst in Person; Todfall- und Grabgebühr fallen fort. Abzugs- und Manumissionsgebühren geben sie in gleicher Höhe wie die Christen des Ortes. Im Privatrecht sind sie den Christen gleich. So müssen alle Kontrakte und »schriftlichen Aufsätze in teutscher« Sprache sein, wenn sie Geltung haben sollen. Diese Rechte und Pflichten gehen auf alle jetzt in Schutz Stehenden ohne weiteres über. Die noch nicht in Schutz Genommenen haben entweder Vermögen oder Handwerk etc. nachzuweisen, das sie nährt. Keinem ist das »blose, müsige Schachern« gestattet. Handlung muß erlernt sein und darf nur da geübt werden, wo sie nicht übersetzt ist. Die Rentkammer will das Schutzgeld nicht aufgeben, sondern von den bis 5000 fl. Besitzenden 1%, bis 10.000 fl. $\frac{1}{2}\%$ nehmen. Reichere sollen frei sein. Gegen diesen und

1798 Nov. 10 rügt das Oberamt Karlsruhe das frühe Begraben u. weist darauf hin, daß es in Preußen und Österreich verboten sei! Der Berichterstatter, Hofrat Flachsland, beantragt Häuser zur Bewahrung der Leichen und Totenschau. Mit der letztern sind die Juden einverstanden. Auch Württemberg fragt 20. Juni 1799 an, wie man es in Baden damit hält. Der Geheime Rat 12. Juni 1799 lehnt es als Eingriff in die Zusicherung der Schutzbriefe »solange nicht die »Judenschaft zu dem Grad von Aufklärung kommt, der sie von der »Unverbindlichkeit ihres Ceremonialgesetzes« und..... »von der Un»gültigkeit ihrer Rabinischen Auslegungen überzeuge, daß sie selbsten »davon abgehen« ab.

Der Gesandte berichtet aus Berlin (Geh. Justizrat Gossler, 7. Oktober 99): »Ohnehin ist die Judenschaft in den größeren Städten »schon so weit gekommen, daß selbst von den Alten nur der ge»ringere Teil noch an den alten Begriffen klebt und daß die künftige »Generation wahrscheinlich den ganzen Sauerteig auskehren wird.« In Österreich waren Leichenhäuser auf den Friedhöfen, in welche die Toten vor Sonnenuntergang verbracht, zweimal 24 Stunden blieben, nach den Josefinischen Verordnungen von 1782 und 84.

andere Vorschläge spricht Holzmann sich aus und schließt mit § 124: Man möge sich durch die Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen. Der Anfang muß einmal gemacht werden. Was er angeregt, entspricht den Gesinnungen des besten und aufgeklärtesten Regenten. Wenn nicht alles, solle doch wenigstens etwas davon durchgeführt werden. (Karlsruhe, Februar und März 1801.)

Im Jahre 1803 war ein großer Teil der Rheinpfalz mit Mannheim und Heidelberg an Baden gefallen. Besonders die Mannheimer hatten sich eine andere Stellung errungen, als die Juden der Badischen Lande. Wohl hatten sie die von ihnen seit 1660 an der Hauptstraße gebauten Häuser[1]) an Christen verkaufen und in Nebenstraßen ziehen müssen. (Konzessionserläuterung von 1765). Infolge der Schriften Eisenmengers war Haß und Verachtung gegen den Talmud emporgeschossen, der sich auch in Verordnungen der Regierung Ausdruck schafft; allein die tüchtigen, geschäftskundigen Männer und die geregelten Einrichtungen der Gemeinde (auch die Landjuden bildeten einen Körper, der eine Zentralleitung und Kasse hatte) hinderten das Hinuntersinken in die Tiefe. 1784 hatte der Kurfürst in einem amtlichen Erlasse gefordert, daß die Juden als »Handelsleute und Mitmenschen« behandelt werden sollen. Sie haben bei den Verhandlungen wegen der Konzession und ihrer Erläuterung immer auf Erweiterung ihrer Rechte

[1]) Gothein, Mannheim im ersten Jahrhundert seines Bestehens, erzählt S. 159, daß reichlich 1/4 aller Häuser, und die besten an den Hauptstraßen, von den Juden gebaut worden sind. Als eifriger und guter Bauherr wird Dr. Hayum genannt. Sie betrieben allerlei Handel und Gewerbe en gros und en partie wie auch die Handwerke gleich anderen Bürgern. 1685 gab es unter 84 Familien 12 jüdische Metzger. Vgl. auch Loewenstein »Geschichte der Juden in der Kurpfalz« bes. S. 236 (unter 225 Familien waren 1761 18 Hoffaktoren, 20 Rabbiner und deren Witwen, 24 Klausangehörige, 107, die das ganze Schutzgeld zahlten) 1756 wohnten da 16 Krämer, die mit Zitz, Cotton und Leinwand handeln. (Loewenstein 233.)

hingearbeitet, haben für Arme eine zahlenmäßig festgesetzte Schutzaufnahme erwirkt[1]), wie auch damals schon die Armenpflege mustergiltig geregelt war. Hierauf hinweisend, sei noch bemerkt, daß einzelne, durch weiten Blick und Glück in geschäftlichen Unternehmungen ausgezeichnete Männer in Verbindung mit hohen Staatsbeamten — sie hatten Lieferungen für die Armee übernommen — gekommen waren und als Hof- oder Oberhoffaktoren oder Hofagenten die Gunst des Kurfürsten erwarben. Selbst Ärmere erhalten Hoftitel, wie der Hofgraveur und Steinschleifer Josel Benjamin, der im Irrenhause 1805 starb. Aron Seligmann hatte am 28. Juni 1799 für sich und seine Familie das Bürgerrecht erhalten. Viele, auch in Heidelberg (Zimmern), Schwetzingen (Rafael), erstrebten nun dasselbe. Sie hatten eben nicht am Kleinhandel festgehalten. 1783 steht es mit der »Grenaden fabrike« des Lazarus Goldschmitt in Frankenthal nicht gut. Ebendort erbitten 1791 die Gebrüder Mayer freies Patent als Musikanten. Die Gemeinde, wie die Landjudenschaft hatte Vermögen. So wurden die Vorschläge, welche für die Weiterentwickelung der Gesetzgebung für die Pfälzer Juden gemacht waren, von maßgebender Einwirkung auf die badische Gesetzgebung.

Am 20. Mai 1799 hatte der Kurfürst Maximilian Joseph, des von den Juden hochverehrten Karl Theodor Nachfolger, durch ein Reskript Vorschläge über die Anzahl der künftig zu erteilenden Schutzbriefe und über die »Veredelung der Juden« eingefordert. Über den ersten Punkt waren die Behörden bald einig. Sie setzten die Zahl auf 5 jährlich herab. Dagegen konnten sie zu keinem Entscheid kommen, wie gebessert werden solle. Da wurden die Oberämter, die

[1]) Für eine jährliche Recognition seit 25. Januar 1770 zehn Blankoschutzbriefe. Auch Aron Seligmann hatte bei Begründung der Fabrik in Leimen das Recht erhalten, jährlich 4 jüdische Familien vom Schutzgeld frei zu machen. 1784 verzichtet er auf dieses Recht, und dafür werden seine Mutter und seine drei Brüder gleich ihm schutzfrei und von allen Judenschaftskonzessionen ausgenommen.

Stadträte, die Vorstände der Stadt- und Landjudenschaft gefragt, über die Vorschläge der Einen die Anderen gehört und endlich Vorträge ausgearbeitet[1]). Die Oberämter hielten die Veredelung wohl für möglich, besonders wenn gute Volksschulen errichtet werden. Aber das werde sehr langsam gehen. Gewisse Vorurteile sind fest gewurzelt, wie daß, die Juden alle körperliche Arbeit scheuen. Trotzdem will man sie zu allen Gewerben zulassen, nur nicht zu Staatsämtern. Die von allen Oberämtern befürwortete Verminderung dieser »Volksklasse« soll durch Verdoppelung des für den Schutz erforderlichen Vermögens erzielt werden. Das Lehenamt Siegelsbach zitiert — anscheinend mit Bedauern, daß dieser Zustand nicht mehr wiederherzustellen ist — den Passus 18 § 5 der alten churpfälzischen Judenordnung von 1577, nach welchem die Juden, »wegen ihrem »ungöttlichen Wucher, finanzerei und anderen bösen Stücken, »wodurch sie den gemeinen Mann gänzlich ausgesogen als »Landesverräter aus der Pfalz verbannt und bei ihrem »Durchgange durch dieselbe auf strenge Weisse durch beige»gebene Amtsbotten hinein und hinaus geleitet werden.« Heidelberg will es bei der Konzessionserläuterung von 1765 belassen. Stadtschultheiserey Wiesloch erklärt sich gänzlich gegen die Juden. Ihre Verfassung ist ein status in statu. Sie sollen so veredelt werden, wie Kaiser Joseph II. es mit den Kindern der Zigeuner in Ungarn gemacht hat; vor der Verheiratung sollen sie Militärdienst leisten; Frohndienst und möglichste Einschränkungen seien aufzulegen. Der

[1]) Fascikel-Prov. Niederrhein Judensache ad numerum 32. (Archiv des Großh. Oberrates der Israeliten: Vorträge zu dem Bericht des General Landes Commissariates d. d. 12. August 1802 N. 39 gem. Sizung und zu den Akten Judenschaft Generalia: die Veredlung und zweckmäßigere Einrichtung der stadt und Land Judenschaft in der Rheinpfalz betr. gehörig. 22. Oct. 1801. H. S. Aingner (?), 3. Juni 1802 Frhr. v. Schweickhardt, Nachtrag v. 10. Aug. Hauptgutachten 24. November 1801 F. von Manger, 4 Seiten Votum (eigenhändig) Lamezan.)

Landjudenschaftsvorstand gibt nur die mit Schutzbriefen Versehenen an. Die nicht im Schutz Stehenden, wie die Art ihrer Beschäftigung seien den Ämtern besser bekannt. Den Grund, weshalb einzelne vom Schutzgeld befreit sind, zu ergründen, wolle der Vorstand sich nicht herausnehmen, da entweder ein kurfürstliches Gnaden-Rescript oder ein Kameral-Decret das erteilt hat. Die Frage nach der Beschäftigung gibt dem Vorstand Anlaß, darüber Beschwerde zu führen, daß, entgegen der Konzessionserläuterung von 1765 und 1784, die der Landjudenschaft wenigstens »alle ehrliche Handlung, Metzgerey und den Sepezerey Handel« zugesteht, verschiedene Stadträte, z. B. Bretten und Wiesloch, sich »Eingriffe dagegen herausnahmen«. »Der Landjude muß sich auf den Viehhandel und Geldausleihen einschränken.«

Das »drückente und lästige jener Concessionen und derselben Erläuterung, die Unmöglichkeit dabei sich zu erhalten«, hat der Vorstand in einer Vorstellung ausgeführt, die er abschriftlich beilegt. Er betont, daß der Schutz zum verhältnismäßigen Nahrungsbetriebe berechtige. Beschränkung ist daher der Landesverweisung gleich. Diese Eingabe ist von Aron Elias Seeligmann unterschrieben. Er ist »Oberhoffaktor und Fabrickherr« (Tabakfabrik)[1]) in Leimen.

[1]) Privileg für dieselbe datiert München, 15. März 1779. Es gibt dem Gründer und seiner Gesellschaft Freiheit auf 30 Jahre im Oberamt und der Hauptstadt Heidelberg, besonders in Leimen, Gebäude zu erwerben, zu erbauen, Mühlen zu errichten für diese Schnupf- und Rauchtabakfabrik. Die Arbeiter und sonstigen Angestellten erhalten für 30 Jahre Personalfreiheit und Befreiung von der Nahrungsschatzung. Ebensolange hat die Fabrik Freiheit von allen Accis-, Wasser- und Landzöllen, Chausseeweg und Pflaster wie Wegegeld, sowie von allen Abgaben bei Einkauf und Beifuhr der Blätter und sonstiger Materialien, auch von Mauth und Weinaccis, ebenso von Transitabgaben. Sind Leute oder Fabrikanten Juden, so brauchen sie nicht Schutzgeld zu zahlen. Auch Staatsdiener dürfen Aktien — die Fabrik ist ein solches Unternehmen — haben.

Am 28. Juni 1799 war ihm und seiner Familie das volle Bürgerrecht verliehen worden. Das Reskript[1]) lautet:

Von Gottes Gnaden Maximilian Joseph.

(Folgt der Titel:)

»Die ausgezeichnete Verdienste, welche Unser Hof-»agent Aron Elias Seeligmann durch mehrere Jahre sich »um Uns und Unserer Rheinpfalzische Staaten erworben, »sowie dessen bidere und patriotische, in so vielen Gelegen-»heiten erprobte Gesinnungen, wodurch er Unserer Rhein-»pfalz beträchtlichen Nutzen verschafet, haben Uns bewogen, »nach dem, von der vormahl in Churpfalz bestandenen »praesidial Versamlung unterm 23. September 1797 zu »einiger Belohnung des ernannten Seeligmann berichtlich »gemachten Antrag, denselben und dessen sämtliche Kin-»der sowohl Söhne als Tochtermännern das vollkommene »Bürgerrecht nebst der Befugniß zu ertheilen, daß sie in »Churpfalz allenthalben sich niederzulassen, liegende Güter »an sich zu bringen und überhaupt alle Gewerbe, die sonst »ein Christlicher Unterthan nur zu unternehmen befähiget, »nach ihrem gutfinden ebenfalls zu treiben befugt und er-»mächtigt seyn sollen . . . .

München, den 28. Juny 1799.

vt Freiherr v. Hertting.

An
die Churpf. Regierung.

Das dem Hofagenten Seeligmann und seinen Kindern ertheilte Bürgerrecht und sonst betref.

N. 3740.

Von dieser der Judenschaftscommiss. Mannh. 7. Juli 1799.

Zu München, wohin er verzog, wurde er als Baron von Eichthal nobilitiert. Dieser klar denkende und weit-

[1]) Prov. Niederrhein Juden Burger Annahme Gesuche Vol. 1. 1799—1803.

sichtige Mann ist doch so befangen, daß er für die in den Verband Aufgenommenen Befreiung und Erleichterung, dagegen Beschränkung der Auswärtigen fordert, worin es ihm der Vorstand der städtischen Juden in Mannheim gleichtut. In dieser Vorstellung wird die Ursache der harten Behandlung der Juden in Deutschland »in den herrschenden Vor»urteilen des Zeitalters«, »den fabelhaften Beschuldigungen« und dem Haß »der eine notwendige Folge seyn mußte« gesucht. Die Erkenntnis, daß die Verschiedenheit der Religion nicht von entscheidendem Einflusse auf den moralischen Charakter ist, daß zu dem Zwecke des Staats jeder Staatsbürger ohne Unterschied der Religion »das seinige gleichgut beitragen könne«, und »daß Häufung der Lasten, Zurücksetzung und ungleiche Behandlung« nicht die Mittel seien, den Juden zum guten Staatsbürger zu bilden, haben mehrere Fürsten bewogen, den Druck zu mildern[1]). Deshalb lassen sie durchblicken, daß sie den »vollen und uneingeschränkten Genuß der bürgerlichen Rechte, insoweit solches mit der Ceremonial Verfassung vereinbarlich ist« haben möchten. Sollte das nicht möglich sein, so erbitten sie folgendes: »Das unbeschränkte keinem Einstand oder »Abtriebs Rechte unterworfene Erwerbungs Recht unbeweglicher Güter«. Bisher durften sie Häuser dauernd, Fel-

[1]) Die Zahl der Juden in den Landorten wird vom Receptor und den Ämtern etwas verschieden angegeben. Ersterer:

	Ungefreite	202 und 8 Ww.
	Gefreite	123
		333
Ämter:	Ungefreite	198 und 9 Ww.
	Gefreite	218
	ohne Schutz	10
		435
	in den Lehnorten	51 ab
		384

d. i. Verhältnis zur Gesamtbevölkerung wie 1 : 55. Sie zahlen Milizengeld 3000 fl. (Mannh. 1500). Sonstiges mit Taschengeleit Fremder und der Schatzung Mannheims trägt 11449 fl. 6 kr.

der dagegen nur zur Deckung von Hypotheken bei Versteigerung kaufen, um sie nach spätestens 3 Jahren an Christen weiter zu verkaufen[1]). Sie weisen darauf hin, daß die Juden damit einen neuen Nahrungszweig, der Staat Vermehrung der arbeitenden und hervorbringenden Personen gewinne. Der Wert der Grundstücke würde durch die größere Konkurrenz wachsen. Damit sollte dem jüdischen Hypothekargläubiger die Gleichstellung werden, daß ihm nicht mehr das Unterpfand »pro pretio taxato« aufgedrungen, sondern nach dem Satze: »res tanti valet, quanti vendi potest« überlassen werde, da der Schuldner 2 Monate Zeit habe, einen besseren Käufer zu stellen.

Nach der Conc. Erläuterung von 1765 ist die Zahl der »Schutz Verwanden« auf 300 bestimmt. Da es im Interesse des Staates ist, betriebsame Unterthanen zu haben, verlangen sie, daß keine feste Zahl angesetzt werde. »Warum soll übrigens »der jüdische Unterthan, wenn er die Bedingnisse der Auf»nahme zu erfüllen vermag, von dem Rechte ausgeschlossen »sein, in dem Staate, worin er gebohren und erzogen ist, »und der ihm nicht einmal freie Auswanderung erlaubt, sich »niederzulassen ?«

Ebenso ist »Gestattung aller ehrlichen Handlung, selbst zünftiger Gewerbe« nötig, weil dem Staate die Verschiedenheit der religiösen Meinungen kein Grund sein darf, einen Unterthanen« vor irgend einem Nahrungszweige auszuschließen.

Hiezu gehört auch »Aufhebung der Beschränkung in Darleihfällen«, sowohl der Hypothekengläubiger, wie bezügl. der Zahlung von Notar u. s. w. Hierdurch wird dem allgemeinen Kredit die empfindlichste Wunde geschlagen.

---

[1]) Verordnung v. 28. Sept. 1784. Der jüd. Hypothekengläubiger erhält das Gut erst, nachdem es 3 Monate öffentlich ausgehängt worden war, zum Taxpreise. (»Den kristlichen Gläubiger sezet das Ge»sez in chyrographen Klagen eine 30jährige und in pfand Klagen »eine 40jährige Verjährungsfrist.«)

(§ 15.) »Es ist anerkannte Wahrheit, daß besonders bei dem Handelsstande alles auf dem Credit beruhe, und daß es diesen aufrecht zu erhalten, hauptsächlich darauf ankomme, seine Vermögens-Verhältnisse nicht aufzudecken; wie läßt sich dieses mit der gerichtlichen Vorschießung der Valuta bei Zuziehung von Notarius und Zeugen vereinbaren? Der Zweck dieser Verordnung ist zwar dem Wucher vorzubeugen ; allein eines theils liegt auch hier eine vorgefaßte Meinung zum Grunde, die, sobald die Verschiedenheit religiöser Meinungen keinen Rechtfertigungs Grund zu verschiedener Behandlung der Unterthanen darbiethet, hinwegfallen muß, und anderen theils wird die Besorgnis als gegründet angenommen, und die Frage aufgeworfen, ob es rathsam sei, den allgemeinen Credit diesen Rücksichten aufzuopfern, und diese im ganzen schädlichen Maasregelen zu nehmen, die Entscheidung dagegen ausfallen. — Wer vermag übrigens in einzelnen Fällen, wo der Augenblick des Bedürfnisses, und die Wichtigkeit der Folgen die darauf stehen, allein entscheiden, zu bestimmen, was Wucher sei? Auf jeden Fall aber muß die Absicht des Gesezgebers dem Wucher zu steuern, dem höheren Zwecke, den Credit im allgemeinen aufrecht zu erhalten, untergeortnet seyn, und nie kann eine vorgefaßte Meinung eine Maas Regel rechtfertigen, die so abweichend von dem, was gemeinen Rechtens als eingreifend und zerstörend in ihren Folgen ist.«

Sie fordern »Abschaffung des Neben-, besonders des Taschengeleits und Hußaren Gelder«. Das Schutzgeld ist seit 1765 auf 30 fl. und die Konzessionsgelder auf 2400 fl. jährlich festgesetzt. Seit 20. Mai 1799 sind die letzteren auf 1100 herabgesetzt, »bis entweder die jenseits Rheinische Pfalz wieder zurückfällt oder durch eine andere Länder Quote ersezt wird.« Daneben verlangt man von ihnen Hußaren, Wasser-, Waid- und sonstigen Beitrag, sowie die Lösung eines jährlichen Kurfürstlichen Taschengeleits für die Berechtigung, Handel zu treiben. So steigen die 30 fl. Schutz-

geld, da auch Beitrag »zur inneren jüdischen Verfassung« zu leisten ist, für den Mann, der 600—2000 fl. besitzt, auf über 50 fl. jährlich. Wie viel Prozente muß ihm sein Kapital bringen, um neben dem Unterhalt solche Abgaben leisten zu können! Mehr ist unmöglich, ohne ihn zu Grunde, zu richten oder auf Nebenwege zu verleiten, die nach den concessionen ihm verboten sind.« Deshalb hat die Regierung vor mehreren Jahren die Abschaffung der Hußaren- und Nebengelder angeraten. Der städtische »Schuzverwandte« ist dem Taschengeleitszwange nicht unterworfen, obschon er nur halb soviel Schutzgeld zahlt. »Über-»haupt ist dieser Taschengeleits Zwang so schimpflich als »lästig und mit beinahe unvermeidlichen Neckereien der »unteren Zollbedienten verbunden.« Die Juden in den Lehen oder souveränen Orten, die in der Pfalz liegen, werden in Abgaben gelinder gehalten und konkurrieren im Handel. Hieran knüpft sich das leidige Postulat:

6. »Masregeln gegen Beeinträchtigung im Handel von »ausherrischen und organisirung des Juden Duldungs »Rechts in den Lehen und Landsäßigen Ortschaften.« Die in souveränen Orten sollten mit dem Taschengeleit die Bedingung erhalten, bei Strafe der Konfiskation nur auf öffentlichen Märkten in der Kurpfalz zu handeln, die in Lehen oder sonstigen landsässigen Orten sollten dadurch beschränkt werden, daß auch dort fortan auf »concessionsmäßige Qualifikation« Rücksicht genommen und gleiche Beiträge von ihnen erhoben werden. Außer der Bitte um Bestätigung der Konzessionserläuterung von 1765, 84 und den Reskripten vom 22. Dezember 1786 und 28. April 1790, bitten die Heidelberger den Mannheimer und Frankenthaler Juden im Schutzgeld gleichgestellt zu werden, d. h. nur 15 fl. zu zahlen (3. Juni 1801). Der Mannheimer Vorstand[1]) antwortete (6. August 1801) auf die Fragen, denen ein in

[1]) Abraham Salomon Nauen, Sal. Nass, Wolf Gabriel Mayer, David Ullmann, H. S. Otterberg. Fasciculus Pfalz gen. 16. Juni 1801.

Paragraphen gegliederter Entwurf einer Verordnung beilag, ebenfalls in 25 Paragraphen. Er fordert prinzipiell gleiche Behandlung, als dem Staatszwecke allein entsprechend. Deshalb müssen die Beschränkungen bezüglich der gerichtlichen Verschreibungen (Hypotheken), besonders, daß binnen Jahresfrist nach der Verfallzeit ihre »rechtmäsige Forderung« eingeklagt werden müssen, fortfallen. Er zeigt, wie der Kredit durch die Forderung des Zahlens vor Notar etc. geschädigt wird. Gefordert wird Wiederherstellung der Bestimmung vom 23. März 1717, daß, »sofern jemand un-»wissend etwas an sich erkauft und bei publicirung oder »Ausrufung solches behörig angezeigt hätte, alsdann der-»jenige, dem solches entwendet worden, das ausgelegte »Geld wieder zu restituiren schuldig und gehalten sein »soll«, da wissentlicher Kauf von Gestohlenem nach der Malefizordnung Titel 6 als Teilnahme am Diebstahl bestraft wird. Gegen die Einschränkung der Zahl der konzessionsmäßigen Familien auf 200 wendet Mannheim ein, daß jeder befugt ist, dort, wo er geboren ist, sich niederzulassen und zu wohnen. Bei Neuaufnahmen sollte Bericht vom Vorstande eingeholt und beachtet werden. Nicht konzessionsmäßig Aufgenommene sollten doppeltes Schutzgeld und Schatzungsbetrag zahlen. Das »hebet die Beschwerde der Gemeinde nicht«, weil sie zu den Lasten der Gemeinde nicht beitragen und an ihren Vorteilen teilnehmen. Der Vorstand dringt auf ihre und der Fremden Ausweisung, welche über die festgesetzte Zeit sich aufhalten und den Gemeindemitgliedern Konkurrenz machen. Andere ausschließend, wollen sie für sich Gleichstellung! Rücksichtlich des »Normal-Verordnungsmäßigen« Vermögens und der praestanden, wollen sie auch anderen christlichen Gewerbsleuten gleichgestellt sein. Wer aufgenommen werden will, soll angehalten werden, sich mit der Gemeinde wegen der Leistungen an sie zu einigen und erst nachher ihr die Aufnahmsurkunde durch den Vorstand eingehändigt

werden. Diese Leistungen sind bei der Aufnahme von Söhnen der Schutzverwandten sehr unbedeutend, dagegen bei fremd Einziehenden oder sich nach Mannheim Verheiratenden 2% vom Vermögen. Die Gemeinde hat die Synagoge, das Spital, Gemeindehäuser, Begräbnis zu erhalten und sonst Unkosten und Kapitalien zu verzinsen, Angestellte zu erhalten[1]). (Sie will noch einen Übersetzer, wie ihn die Landjudenschaft hat.) Die Konzession von 1717 bestimmte die Pflicht der Neuzuziehenden, dazu beizutragen. Die späteren sichern der Gemeinde ihre »praestanden«. Wer überlastet zu sein behauptet, soll sein Vermögen beschwören. Bisher galt die Stelle in der Synagoge als konzessionsmäßiges Vermögen und als Pfand für die Leistungen an die Gemeinde. Das Erwerbungsprotokoll nennt sie »in vim pignoris specialis cum jure praestationis« verhaftet. Solange der Eigentümer lebt, ist sie selbst in Konkursfällen unangreifbar. Gegen die Bestimmung, daß sie nur in bestimmten Bezirken Häuser kaufen und mieten dürfen, wenden sie sich. Günstige Lage ist für das Geschäft wichtig, der Wert der Häuser wird durch Konkurrenz erhöht, und eine solche Bestimmung ist entwürdigend und unvereinbar mit der Absicht, eine Menschenklasse zu veredeln. In betreff der Jurisdiktion der Rabbiner und Vorsteher, fordern sie für diese das Recht der ersten Instanz ohne Beschränkung. Es sei kein Unterschied zwischen Zeremonialsachen und Zivilfällen, wenn »Jud gegen Jud« steht. Das Urteil soll, wie die Verhandlung, hebräisch sein. Die deutsche Übersetzung wird auf Kosten der Gemeinde angefertigt. Es würden manche Prozesse dadurch vermieden werden. Berufung an Zivilrichter sei gestattet.

[1]) Als solche werden aufgezählt Rabbiner, Beglaubter (נאמן = Gemeindenotar), Traducteur, 2 Vorsinger, 4 Schulmeister, 4 Krankenwärter und Diener, 17 Männer, 20 Frauen mit 59 Kindern, bei einer Gesamteinwohnerschaft von 181 Männern, 220 Frauen und 539 Kindern, von denen in Schutz (der Gemeinde einverleibt) 95 Männer, 86 Frauen (darunter 11 Ww.) und 270 Kinder.

(Schluß folgt.)

Besprechung.

Fiebig Paul, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung Herausgegeben von ..... Berachoth, Joma, Pirke Aboth übersetzt von Lic. Theol. Paul Fiebig, Abodah zarah übrersetzt von Lic. Theol. Paul Krüger. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen. Preise: M. 1.20. 1.—, 1.20, —.90.

(Schluß).

Joma S. 2 wird I, 1: שכהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש übersetzt: »und zwar bringt der Hohepriester seinen Anteil zuerst dar (d. h. vor den anderen Priestern) und nimmt auch seinen Anteil zuerst weg. (Die anderen Priester dürfen das nur, wenn sie an der Reihe sind.)« — Die Toseftha[1]), die beiden Talmude[2]) und alle Texte haben חלק, einen Anteil. Der Mischnahsatz wird in der Baraitha dahin erklärt, daß es dem Hohenpriester frei steht, jene Opfer darzubringen, die er will, und von dem Anteil der Priester an den Opfern bis zur Hälfte sich anzueignen, während den anderen Priestern ihre Funktionen durch das Los zugewiesen werden. So auch Raschi z. St.[3]) Es ist also zu übersetzen: er bringt dar einen Anteil mit Vorzugsrecht und er nimmt einen Anteil mit Vorzugsrecht (Prärogativrecht).

S. 4. כל הקודם את חבירו לתוך ארבע אמות ist falsch übersetzt: »Jeder, der um 4 Ellen dem andern voraus war, hatte das Vorrecht.« Das würde hebräisch lauten: כל הקודם לחבירו ארבע אמות. Es kommt aber hier nicht auf die Größe des Vortritts an, sondern auf die Strecke, innerhalb welcher er erfolgt. Es ist daher zu übersetzen:

---

[1]) I, 5.

[2]) Babli 17b. Jerusch. 38d unt.

[3]) Maimonides im Mischnahkomm. bringt neben der Toseftha auch die Erklärung בראש = als erster, hat aber diese Erklärung in Mischneh Torah, כלי המקדש V 12 fallen gelassen.

Jeder, der in den 4 Ellen den Vortritt erlangt . . . Gemeint sind die letzten 4 Ellen vor dem Altar wie eine Baraitha im Jerusch., 39d und der Babli 22a, erklären, und danach Raschi und Maimonides zur St.

Das. Anm. 3 als Erklärung der Angabe der Mischnah, daß die Priester beim Losen nicht den Daumen vorstrecken durften: »Vielleicht deswegen, weil das als unanständige Gebärde galt.« — Warum aber das Vorstrecken des Daumens weniger anständig sein soll als das Vorstrecken der anderen Finger, ist nicht einzusehen. Richtig ist wohl die Erklärung der Baraitha im Babli, 24a, daß dadurch ein Irrtum im Zählen entstehen kann, was bei den mittleren Fingern nicht der Fall ist.

S. 5. זוכים in II, 3 darf nicht mit »haben das Vorrecht« übersetzt werden. Wo etwas durch das Los entschieden wird, gibt es kein Vorrecht. Auch »Recht« würde nicht passen, da alle Priester dazu berechtigt waren. Man übersetzt richtig: 13 Priester (nicht: Mann) werden dessen (der Opferhandlung) gewürdigt.

S. 7. ברקאי[1]) in III, 1 ist nicht sicher mit »Morgenstern« zu übersetzen, wiewohl auch Derenbourg[2]) und andere es tun. Die Talmude erklären[3]): er ist erglänzt. Dies wird wohl das Richtige sein, da das Wort dem spätern הן entspricht, also eine Antwort auf die Frage des Aufsehers sein soll. Die Form des Verbs ist allerdings schwierig.

Das. Anm. 1 wird gezweifelt, ob Mathja ben Samuel selbst Vorsteher gewesen oder bloß die Worte des Vorstehers zitiert. — Schekalim V, 1 wird aber Mathja ben Samuel unter den Tempelbeamten aufgezählt[4]).

S. 8. Anm. 5. Durch Chabitim in III, 4 kann Hebr. 7, 27 nicht gut erklärt werden, da der Hohepriester bloß dieses Opfer darzubringen, nicht aber selbst die Opferhandlung dabei zu vollziehen hatte. Es ist überhaupt sehr wahrscheinlich, daß der Hohepriester nur am Versöhnungstage, oder höchstens noch an den andern Hauptfeiertagen sich am Opferdienst beteiligt hat[5]), besonders zur Zeit des Hebräerbriefes. Für καθ' ἡμέραν muß es

---

[1]) In palästinensischer Rezension: בורקי. Vgl. auch Kohut.

[2]) Revue d. É. J. VI, S. 50, Anm. 3.

[3]) Babli 28b, Jerusch. 40b.

[4]) Die Lesart in der Baraitha im Babli: מתיא בן שמואל אומר הממונה על הפייסות אומר, ist schon von Tosafoth Menachoth 100a für falsch erklärt worden.

[5]) Vgl. darüber Büchler, Die Opfer und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, S. 67 ff.

heissen κατ' ἐνιαυτόν, wie 9, 25. Vgl. auch 9, 7; sacerdotes der Vulgata ist entschieden falsch, da diese Stellen auf Lev. 16, 6 zurückgehen, wo vom Hohenpriester die Rede ist.

S. 10: »wörtlich: o Name«. — Vgl. oben S. 253 zu Berachoth S. 11. Danach ist auch S. 12, 13 und 21 zu korrigieren.

S. 11 Anm. 4 wird מוכני in III, 9 als »eine Vorrichtung zum Zudecken des Beckens« erklärt. — Es findet sich nirgends eine Spur davon, daß das Wasser des Waschbeckens untauglich wurde, wenn das Becken nicht zugedeckt war. Die Mischnah gibt aber als Zweck dieses Mechanismus an: damit das Wasser nicht untauglich werde infolge des Übernachtens (בלינה, was nicht übesetzt werden kann: in der Nacht). Es sollte also durch diesen Mechanismus das Becken den Charakter eines Gerätes verlieren. מוכני war daher, wie die Talmude erklären[1]), eine Vorrichtung, durch welche das Wasser des Waschbeckens mit einer Wasserquelle in Kommunikation gebracht wurde[2]). Vgl. auch Tamid I, 4; III, 8.

Das. »Folgendes aber (ward angerechnet) zur Schande« für ואלו לגנאי in III, 11 ist natürlich falsch. Es muss heissen: folgende aber (werden erwähnt) zur Schande.

S. 12. הוגרס בן לוי in III, 11 ist nicht »Hogras, ein Levite«, sondern Hogras ben Levi, nach Schekalim V, 1 einer der Tempelbeamten[3]).

S. 14 ist der letzte Abschnitt von IV, 3 nicht ganz übersetzt; es fehlt die Übersetzung von וסנה נחלים אילך ואילך וחתה מן המעוכלות הסנימיות, er scharrte die Kohlen hin und her und nahm in die Pfanne von den innern, den ganz verkohlten.

S. 17. כן in V, 4 bedeutet nicht »Gefäss«, sondern »Gestell« wie in 3.

Das. und S. 18: »Er nahm (darauf) das Blut des Faren

---

[1]) Babli 37 a, Jerusch. 41 a.

[2]) Vgl. Raschi und Maimonides z. St. und Mischneh Torah, בית הבחירה III, 18, ביאת המקדש V, 14.

[3]) Merkwürdig ist, daß auch Raschi zu בן הלוי bemerkt: כלומר מן הלוים. Viell. will aber Raschi bloß sagen, daß Hogras ben Levi im Gegensatz zu den andern ein Levite war. — Für einen Leviten hält ihn auch Graetz, Monatsschrift 1885, S. 198, wogegen Vogelstein, Der Kampf der Priester, S. 84, Anm. 1, auf Joma 38 b verweist, wo es inbezug auf Hogras heißt: אחיו הכהנים. Dagegen verweist Büchler Die Priester und der Kultus, S. 141 Anm. 1, auf die Lesart bei Rabbinowicz: אחיו הלוים. — Diese Lesart findet sich zwar auch in Cant. r. zu 3, 6, aber Jerusch. Schekalim V, 1 (48 d 60) liest: אחיו הכהנים.

weg und ließ das Blut des Bockes da und sprengte davon (!) etwas an den Vorhang . . . Dann nahm er das Blut des Bockes und ließ da das Blut des Farren und sprengte etwas davon (!) an den Vorhang.« — Das ist wohl wörtlich übersetzt, aber sachlich unmöglich. Von dem Blut, welches auf dem Gestell im Hechal gelassen wurde, konnte nicht an den Vorhang gesprengt werden. Es mußte aber auch bei sämtlichen Sprengungen zuerst vom Blut des Farren und dann von dem des Bockes gesprengt werden[1]). ממנו darf daher in dieser Stelle nicht mit »davon«, sondern mit »von jenem« übersetzt werden. Die buchstäblichen Übersetzungen sind nicht immer die richtigen. So ist auch die Übersetzung von הקרים דם השעיר לדם הפר in V, 7 durch »hat er das Blut des Bockes vor das Blut des Farren gestellt« eine sinnlose. Es muß heißen »gesprengt«.

S. 20. Es ist durchaus nicht sicher, daß unter השני in VI, 1 der »von dem ersten Paare überlebende Bock« zu verstehen ist. Schon die ältesten Amoräer, Rab und R. Jochanan, sind darüber uneinig[1]). Rezipiert wurde die Ansicht Rabs, daß gemeint ist der zweite des zweiten Paares.

S. 22. VI, 3 wird in bezug auf den Sündenbock gesagt: alle (d. h. auch Nichtpriester) waren fähig, den Sündenbock in die Wüste zu führen, nur haben die Hohenpriester den Brauch eingeführt, einen Nichtpriester dazu nicht zuzulassen, wogegen R. Jose erzählt, daß trotzdem einmal ein Nichtpriester namens Arsela, den Bock geführt habe.

Für Fiebig ist aber die buchstäbliche Übersetzung verhängnisvoll geworden, denn er übersetzt: »Alle sind geeignet, ihn hinauszuführen, es müßte denn sein (!), daß die Hohenpriester eine Bestimmung getroffen haben, und sie einen Israeliten ihn nicht hinausführen lassen, (sondern einen Nichtisraeliten dazu nehmen). Es sagte Rabbi Jose: es kam einmal (= ma'aseh, d. h. eine Tatsache, etwas, was tatsächlich passiert ist) vor, daß ihn 'Arsel'a aus Sepphoris hinausführte, und der war ein Israelit«!

In vollem Ernst vorraussetzen, daß im jerusalemischen Tempel ein Nichtjude, und zwar nur ein solcher, zu einer kultischen Handlung, und zwar einer jährlich wiederkehrenden und von solcher Bedeutung wie die des Wegschickens des Asaselbockes, zugelassen wurde, verrät eine so gründliche Unkenntnis in allem, was nur irgendwie auf das Judentum Bezug hat, wie sie bis jetzt noch von keinem Dilettanten in Judaicis erreicht wurde. Ähnlich wäre zu dieser Voraussetzung, wenn jemand ganz naiv behaupten würde, in der katholischen Kirche dürfe die Kommunion nur von einem schiitischen Mohammedaner erteilt werden.

[1]) Babli 64 a, Jerusch. 43 c.

Das.: »Und man machte für ihn (d. h. den Bock) einen Steg wegen der Babylonier; denn diese pflegten ihm das Haar auszurupfen . . .« — Die Sicherheit, mit der hier die Suffixe 3 sing. in VI, 4 auf den Bock bezogen werden, ist durchaus nicht gerechtfertigt. Es gibt zwar auch einige Kommentatoren und einige moderne jüdische Gelehrte, welche dieser Meinung sind[1]), richtiger aber und dem Zusammenhang entsprechend ist die Ansicht, daß man den Führer des Bockes am Haare gerissen (so ist מתלשין בשערו zu übersetzen).

S. 24. »Stafetten waren in Tätigkeit und schwenkten mit Fächern« ist nicht die richtige Übersetzung von דר[ד]כיות היו עושין ומניפין בסודרין, was nur heißt: man pflegte Tribünen zu errichten und (die auf ihnen stehenden Stafetten) schwenkten mit Tüchern

S 28. בשביל שיהו רגילין במצות in VIII, 4 heißt nicht »damit sie fähig sind die Gebote zu halten, »sondern« damit sie gewöhnt werden, Gebote zu halten«.

Das. Der erklärende Zusatz zu »so läßt man ihn liegen« VIII 7: »d. h. man überläßt das Begraben denen, die dazu verpflichtet sind« ist gedankenlos, da in der Stelle von Begraben nicht die Rede ist, wegen des Versöhnungstages nicht die Rede sein kann.

S. 29. אשוב im VIII, 9 heißt nicht »mich bekehren« sondern »umkehren«, תשובה heißt nicht »Buße« sondern »Umkehr«. תשובה im älteren jüdischen Schrifttum bedeutet nur: Umkehr, Reue[2]).

Das. Anm. 5. Zu VIII, 8, wo gesagt wird: Umkehr (nach F.: Buße) entsühnt die leichten, der Versöhnungstag die schweren Übertretungen, bemerkt Fiebig: »Der objektive Versöhnungsvorgang wird also höher gewertet als die Gesinnung des Menschen.« — Das ist nicht richtig. Denn unmittelbar vorher wird gesagt: Tod und Versöhnungstag entsühnen zugleich mit Umkehr (Buße). In der Toseftha, V, 9, heißt es: »Sündopfer, Schuldopfer, der Tod und der Versöhnungstag, alle entsühnen nur zugleich mit Umkehr, denn es heißt (Lev. 23, 27) »nur« wenn er umkehrt, wird ihm vergeben, wenn nicht, wird ihm nicht vergeben . . .[3])

Die folgenden zwei Traktate, Pirke Aboth und Abodah zarah, sind schon sorgfältiger übersetzt. Wir haben nur weniges zu berichtigen gefunden.

---

[1]) Vgl. darüber Monatsschrift 1896, S. 141, 229 f., 332 ff.

[2]) Vgl. Mischneh Torah, תשובה II, 2.

[3]) חטאת ואשם ומיתה ויום הכפורים כולן אין מכפרין אלא עם התשובה, שנאמר אך, אם שב מתכפר לו, ואם לאו אין מתכפר לו.

Aboth S. 1. מסיני ist nicht »vom Sinai« und eine »Umschreibung für Gott,« wie es in Anm. 3 heißt, sondern »am Sinai«.

S. 9. אבא שאול אומר משמו in II, 8 heißt nicht »Abba Saul sagt in seinem (eigenen, nicht eines andern) Namen,« sondern: »A. S. sagt in seinem (d. h. in des vorerwähnten R. Jochanan ben Sakkais) Namen«.

S. 10. ושוב in II, 10 heißt nicht »bekehre dich,« sondern »kehre um.«

S. 14. מתחייב בנפשו in III, 4 heißt nicht »macht sich schuldig in seiner Seele« sondern »verwirkt sein Leben« wie Fiebig selbst, aber mit einem »Vielleicht«, bemerkt und auch 7, 8 übersetzt.

S. 27. מכעיסין ובאין in V. 2 darf nicht übersetzt werden »erzürnten und traten vor ihn«, sondern »erzürnten fortgesetzt«.

Abodah sarah S. 7. Zu der Satzung I, 9 »Nirgends darf man den Heiden ein Bad vermieten, weil dies nach des Vermieters Namen genannt wird« bemerkt Krüger: »Neues Beispiel der Sabbathkasuistik: Heiden baden auch am Sabbat in dem einen jüdischen Namen tragenden Bad, und die Menge könnte denken, ein Jude bade«. — Das ist, gelinde gesagt, ein Unsinn. Zu befürchten, weil Heiden etwas tun, könnte man sagen, ein Jude tue dasselbe, ist keinem »Sabbathkasuisten« je eingefallen. Die Mischnah sagt vielmehr deutlich: weil der Jude als Eigentümer des Bades bekannt ist, würde man den Pächter bloß für seinen Bediensteten des Juden halten und sagen, ein Jude lasse am Sabbath sein Bad heizen. Das wird noch deutlicher in einer Baraitha gesagt[1]).

S. 7. Anm. 1. Vgl. oben S. 118 f.

S. 11 Anm. 6. »Ans Salzmeer bringen« ist keine »sprichwörtliche« Redensart für: »vernichten,« sondern buchstäblich gemeint, wie aus der gegenteiligen Ansicht R. Joses deutlich zu ersehen ist.

S. 13. Zu der Mischnahsatzung »Wenn die Heiden die Berge und die Hügel anbeten, so sind diese erlaubt, aber was auf ihnen ist, ist verboten; denn es ist (in der Schrift) gesagt: »Du sollst nicht begehren das Silber und Gold, das auf ihnen ist, und es dir nicht nehmen,« bemerkt Krüger: »Der Urtext meint Bilder. Ohne Rücksicht auf den Zusammenhang wird aus einem Texte bewiesen«.

---

[1]) Babli 21 b: weil es nach seinem Namen genannt wird, der Heide aber darin an Sabbaten und Feiertagen Arbeit verrichtet מפני שנקרא על שמו ועכו"ם זה עושה בו מלאכה בשבתות וימים טובים. Vgl. Tosefta II, 9.

— Diese Rabbinen! diese »Buchstabenmenschen« verlassen auf einmal den Buchstaben und meinen, da der Geist des Verbotes Deut. 7, 25 verhindern will, daß man sich etwas, das den Götzen gewidmet ist, aneigne, so bleibt es sich gleich, ob der Gegenstand des götzendienerischen Anbetens ein Bild oder ein Berg ist. Herr Krüger kann das nicht begreifen.

S. 24. »Schickt ein Nichtjude israelitischen Handwerkern ein Faß Libationswein (als Lohn), so ist es erlaubt (ihn anzunehmen), unter der Voraussetzung, daß sie (d. h. die Arbeiter) gesagt haben: gib uns den Wert (des Weines); wenn (sie das aber erst gesagt haben,) nachdem es (d. h. das Faß) in ihren (d. h. der jüdischen Arbeiter) Bereich gebracht ist, ist es verboten, (von ihm Nutzen zu haben).« — Das ist natürlich falsch. Von annehmen des Weines kann nicht die Rede sein. Durch das sagen: gib uns den Wert, kann das Verbot, von diesem Wein einen Nutzen zu haben, nicht unwirksam gemacht werden; es kann daher auch im zweiten Falle nicht gemeint sein: es ist verboten, von ihm Nutzen zu haben, das braucht nicht gesagt zu werden. Es handelt sich aber in der Mischnah um folgendes: Die Handwerker haben bei dem Heiden ihren Lohn in Geld zu fordern, wofür ihnen der Heide Wein schickt. In dem Augenblick, wo der Wein in das Bereich der Handwerker kommt, gehört er nach talmudischem Erwerbsrecht ihnen, ihre Forderung ist bezahlt. Wenn sie nun sagen: gib uns den Wert, so ist das nichts anderes als ein Verkauf ihres Weines und daher verboten. Wenn sie aber die Annahme des Weines ablehnen und es verhindern, daß er in ihrer Bereich komme, so ist ihre Lohnforderung noch in Kraft und sie dürfen den Wert des Weines annehmen, da sie von dem Heiden nicht Wein sondern Geld zu fordern haben.

S. 25. כל שהוא heißt nicht »soviel oder wenig es ist;« כל שהוא und משהו sind stehende Bezeichnungen für etwas unendlich kleines.

Unsere Kritik ist, wie es nicht anders sein konnte, strenge ausgefallen. Wir bedauern es aufrichtig, besonders daß wir gezwungen waren, hie und da einen scharfen Ausdruck zu gebrauchen. Vermieden konnte dies aber nicht werden; es mußte einmal gezeigt und nachdrücklich betont werden, daß zu einer Übersetzung, und zwar einer erklärenden Übersetzung der Mischnah doch noch etwas mehr als die Kenntnis des Hebräischen nötig ist. Unsere Kritik will aber keinesfalls im Sinne eines hands off! verstanden werden. Dieser Zuruf wäre auch nicht gerechtfertigt, da in zweien von den 4 übersetzten Traktaten es sich gezeigt hat, daß den Verfassern doch nicht alle

Fähigkeit zu einer solchen Arbeit abgesprochen werden darf, ja daß die Übersetzung von Pirke Aboth beinahe als eine tadellose bezeichnet werden kann. Dazu kommt, daß der Herausgeber die bis jetzt erschienenen Übersetzungen ausdrücklich als Vorarbeiten bezeichnet und der Mängel seiner Arbeit sich bewußt zu sein versichert. Wir rufen den Übersetzern bloß zu: Bereitet euch besser vor, arbeitet sorgfältiger, leistet besseres, dann wird euch die Wissenschaft Dank wissen. V. Aptowitzer.

שַׁעַר הַשִּׁיר **Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche.** Ausgewählte Texte mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis. Herausgegeben von Dr. H. Brody und Dr. K. Albrecht. Leipzig, Hinrichs 1905. (XII, 219 S. 8°. M. 5.80)

Der Grund dafür, daß ich das im Jahre 1905 erschienene Buch erst heute anzeige, liegt darin, daß ich inzwischen Gelegenheit hatte, es einer Vorlesung zugrunde zu legen und dadurch auf seine praktische Brauchbarkeit hin zu prüfen. Es hat sich, wie zu erwarten war, durchaus bewährt. Die Hörer, die bisher nur gewohnt waren, biblische Texte zu lesen, und denen auch das klassische Hebräisch eines Jehuda ha-Lewi eine terra incognita war, empfanden die Lektüre ausgewählter Gedichte aus der spanisch-jüdischen Blütezeit der hebräischen Literatur zunächst als angenehme Abwechslung. Aus eigener Anschauung gewannen sie bald die Überzeugung, daß es sich hier nicht — wie ein oft gehörtes Vorurteil behauptet — nur um eine mehr oder weniger künstliche Nachahmung einer längst vergangenen »klassischen« Literatur handelt (etwa wie dies bei der mittelalterlichen lateinischen Poesie der Fall ist), sondern, daß hier ganz neue und eigenartige günstige Kulturverhältnisse eine auf jüdischem Boden originale, lebensfähige und lebensfrische Kunst hervorgebracht haben.

Gelesen wurde zunächst die der Prosa nahestehende, durch geistreiche Verwendung des Musivstils reizvolle Makame Jehuda al-Charisis über »die Sänger Andalusiens«, wobei sich Gelegenheit zu einem literar-historischen Excurs über die hervorragenden Dichter ergab. Daran schloß sich mit Zugrundelegung von Brody's Dissertation »Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Lewis« (Berlin 1895) eine Einführung in die neuhebräische Metrik. Darauf folgte die Lektüre einiger Gedichte dieses größten hebräischen Lyrikers (»Seesturm«, »Auf dem Wege nach Palästina« u. a.). Schon diese Proben genügten, um die Lust und Liebe der Hörer für die weitere Lektüre, die sich mit einem Teile der synagogalen und weltlichen Gedichte

Ibn-Gabirols, Abraham und Moses Ibn Esra's befaßte, rege zu machen. Ich hoffe, daß das kurze Sommersemester hinreichte, um wenigstens einige der Hörer anzuregen, das mit Unrecht so vernachlässigte Studium der neuhebräischen Dichterschule auch noch selbständig weiter zu pflegen.

Es ist nicht übertreibendes Lob, wenn ich behaupte, daß kein zweites Buch diesem Zwecke so förderlich sein dürfte, wie die Brody-Albrecht'sche Anthologie. Die grammatisch korrekte Edition der oft nur in schlechten Drucken oder Handschriften enthaltenen, vielfach zweifelhaften Texte, die Anmerkungen und nicht zum mindesten auch das beigegebene kurze, aber alles Notwendige enthaltende Glossar machen das Buch zu einem vortrefflichen Lehrbehelfe. Aber auch abgesehen vom Schulbetriebe, bietet die verständnisvoll vorgenommene Auswahl der in chronologischer Anordnung folgenden 160 Textstücke aus 35 Dichtern ein klares Bild des reichen Schaffens der neuhebräischen Dichterschule, die dem Laien bisher nur durch wenige Proben in den Werken von Sachs, Zunz, Kämpf, Geiger und Luzzatto bekannt war.

Diesmal ist die konventionelle Redensart von dem Ausfüllen einer schmerzlich empfundenen Lücke keine bloße Phrase, und es bleibt nur zu wünschen, daß das Buch reichlich benützt werde, um eine andere oft empfundene Lücke, nämlich diejenige, welche sich im Wissen vieler Semitisten inbezug auf die Kenntnis der neuhebr. Poesie fühlbar macht, ebenfalls auszufüllen.

Prag. J. Pollak.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1907 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

I. Sammelschriften und Zeitschriften.

Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars. II, inscriptiones aramaicas continens. Tomus II, fascic. 1. Paris, imprim. nationale, 1907. (250 S.) 4.

Hordetzky, S. A., הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums. Bd. VIII (120 S.) Berditschew, Scheftel, 1907. 8.

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Herausgeg. vom Verband des Vereins für jüd. Geschichte und Literatur in Deutschland. 10. Bd. (4), 276 u. 52 S. Berlin, M. Poppelauer, 1907. 8.

Klausner, Jos. und **Bialik, Ch. N.,** השלח Monatsschrift für Literatur, Wissenschaft und Leben. Bd. 17. 12. Nr. Odessa, 1907. 8.

Markon, J. und **Sarsowsky. A.,** הקדם Vierteljahrsschrift für die Kunde des alten Orients und der Wissenschaft des Judentums. I. Jahrgang. 4. Nr. St. Petersburg 1907. 8.

Monumenta Judaica., Herausgeg. von A. Wünsche, Wilh. Neumann u. Sal. Funk. Pars II. Monumenta Talmudica. 1. Serie, Bibel und Babel, bearb. v. S. Funk 1. Bd. 3. u. 4. Heft. Wien, Akadem. Verlag 1907. (S. 81—160 und 161—242 mit 1 Karte.) 4.

Ost und West., Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. VII. Jahrgang. 12 Nr. Berlin 1907, 4.

Palästina. Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung Palästinas (Früher: »Altneuland« 3 Jahrgänge). 4. Jahrg. Berlin 1907. 8. 12 Nr.

Palästina-Jahrbuch des deutschen evang. Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem. III. Jahrgang Berlin, 1907. (IV. 176 S.) 8.

Reich, im deutschen, Zeitschrift des Zentralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. XIII. Jahrg. 12 Nr. Berlin 1907. 8.

Review, Jewish quarterly. Edited by J. Abrahams and J. C. Montefiore. London, Macmillan & Co. Vol. XIX. 4 Nr., 1906/7. 8.

Revue des Études Juives. Publication trimestrielle de la Societé des études juives. Paris, Durlacher 1907. 8. Tomes LII et LIII Nr. 107—110.

Rivista Israelitica. Periodico trimestriale per la scienzia e la vita de giudaismo. IV. Jahrg. Florenz, 6 Nr. 1907. 8.

Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Bd. I. Heft 1 u. 2: Elbogen, J, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Berlin, Mayer & Müller, 1907 IX, (192 S.) 8.

Szemle, Magyar zsidó. Hrsg. von Dr. Ludwig Blau. XXVI. Jahrg. 4 Nr. 1907. 4.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Hrsg. v. Bernhard Stade. XXVII. Jahrg. 2. Nr. Gießen, Alfred Töpelmann, 1907. 8.

— für Demographie und Statistik der Juden. III. Jahrg. 12. Nr. Berlin, 1907, 8.

— für hebräische Bibliographie. Hrsg. von Dr. A. Freimann. XI. Jahrg. 6. Nr. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907. 8.

II. Hebräische und aramäische Sprachenwissenschaft.

Barth. J., Sprachenwissenscsaftliche Untersuchungen zum Semitischen. 1. Heft. Leipzig. J. C. Hinrichs, 1907. (III. 54 S.) 8.

Bojarski, N., חקר מלים. Bialystok, 1907. (20 S.) 8.

Brockelmann, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. 1. Bd. Laut- und Formenlehre. 1. 2. 3. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. (384 S.) 8.

Möller, H., Semitisch und Indogermanisch. Tl. I. Konsonanten. Kopenhagen (Leipzig.) 1907. (XIII. 395 S.)

Strack, H. L., Hebr. Grammatik mit Übungsbuch. 9. sorgfältig verb. u. verm. Aufl. München 1907. (XII, 152, 128 S.) 8.

— Hebr Vokabularium (in gramm. und sachl. Ordnung) 8. u. 9. neu bearb. Aufl., München 1907. (46 S.) 8.

Powell, H. H., The supposed Hebraisms in the Grammar of the Biblic Aramaic. Berkeley 1907. (VIII, 55 S.)

Marr, B., Altjüdische Sprache, Metrik und Lunartheosophie. 1. Tl. Betonnung; Metrik; Einzel-Beispiele; Psalm 1—6; Exodus 15; Deborahlied; Lied der Sulamith. Dux, K. Scheithauer, 1907. (117 S.) 8.

III. Bibelwissenschaft.

Lee, J., An encyclopaedia of the Holy Bible; historical, biographical a. doctrinal. Morgantown 1907. (790 S.) 8.

Angus, J., The Bible Handbook: an introduction to the study of Sacred Scripture. New ed rev. London 1907. (848 S.) 8.

Cornill, H., Introduction to the canonical books of the O. T., transl. by J. H. Box. London 1907. (566 S.) 8.

Helbing, R., Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre Göttingen, 1907. (149 S.) 8.

Nestle, Gb., Septuagintastudien V. Wissensch. Beil. z. Progr. d. Ev. theol.-Sem. Maulbronn-Stuttgart 1907. (23 S.) 4.

Rahlfs, A., Septuaginta-Studien, Hft. 2, der Text des Septuaginta-Psalters. Nebst e. Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. Göttingen 1907 (256 S.)

Schröder, A., De Philonis Alexandrini vetere testamento. Diss. Greifswald, 1907, (50 S.) 8.

Price, J. K., The ancestry of our English Bible. An account of the Bible Versions, Texts and Manuscripts. Philadelphia 1907. (XXIV, 330 S.) mit Ill. 8.

Vollers, Karl., Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Jena, 1907. (IV, 199 S.) 8.

Marti, K., Geschichte der israelitischen Religion. 5. verb. und verm. Aufl. v. Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments. Straßburg, F. Bull 1907 (X, 358 S.) 8.

— The religion of the Old Testament. Its place among the religions of the nearer east. Transl. by G. A. Bienemann. London, Williams and Norgate, 1907 (262 S.) 8.

Caspari, W., Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im A. T. Die Wortbedeutung der lautlichen Verwandten von כָּבוֹד, dessen Wortform, Sprachgebrauch und vorherrschende Auffassungen. Dissert. Erlangen 1907. (106 S.) 8.

Cheyne, T. K., Traditions and beliefs of ancient Israel. London 1907 (608 S.) 8.

Kent, C. F., Israels laws and legal precedents, with plans and diagrams. London, Hodder 1907 (338 S.) 8.

Terry, W. S., Biblical dogmatics. An exposition of the principal doctrines of the Holy Scriptures. London, 1907, (606 S.) 8.

Wiener, H. M., Notes on hebrew Religion. London 1907, (IV. 32 S.) 8.

Kaatz, S., Das Wesen des prophetischen Judentums. Ein Beitrag zum Verständnis der Propheten. Berlin 1907 (109 S.) 8.

Stosch, G., Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung. In 3 Tln. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907 (VII, 569 S.) 8.

Bennett, W. H., The religion of the post-exilic prophets. Edinburg, T. Clark, 1907. (XII. 396 S.) 8.

Benziger, J., Hebräische Archäologie, 2. vollstdg. neu bearb. Aufl. Mit 253 Abbildg. im Text und einem Plan von Jerusalem. Tübingen, J. C. B Mohr, 1907 (XX, 450 S.) 8.

Hehn, J., Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie (Leipziger semitische Studien, herausg. v. Aug. Fischer u. Heinrich Zimmern. 2. Bd. 5. Heft.) Leipzig, Hinrichs, 1907 (III, 132 S.) 8.

Grimme, Hubert., Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. [Studien für Gesch. und Kultur des Altertums. Bd. I. Heft 1.] Petersburg. 1907. (VIII, 124 S.) 8.

Koeberle, J., Soziale Probleme im alten Israel und der Gegenwart. Ein Vortrag. Wismar, H. Bartholdy, 1907 (37 S.) 8.

Amalric, J., La condition de la femme dans le code d'Hammourabi et le code de Moïse (Thèse). Montauban, Impr. coopt. 1907 (75 S.) 8.

Wilke, Fr., Das Frauenideal und die Schöpfung des Weibes im alten Testament. Leipzig, 1907. (62 S.) 8.

Boeckenhoff, K., Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und des Abendlandes. Münster, Aschendorff, 1907 (VII, 128 S.) 8.

Bleeker, L. H. K., De gonde der gezindheit in het Oud Test. Groningen, 1907. (36 S.) 8.

Gesell, S., Kannte Moses das Pulver? (War die Bundeslade ein Laboratorium?) Eine zeitgemäße Kritik der moral. hygien. u. sozialen Vorschriften Moses. 1—5. Taus. Altona 1907 (37 S.) 8.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigungen: S. 136, Zl. 3 v. o. lies: ihrer (statt seiner). — S. 139, Zl. 11 v. o. lies: Töne (statt Söhne). — S. 141, Zl. 8 v. u. lies: Basra (statt Lasra).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG.

Soeben erschien:

Das

letzte Passamahl Christi

und

der Tag seines Todes

nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis

nebst

Schlusswort u. Anhang

von

D. CHWOLSON, Professor emeritus.

Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892 nebst drei Beilagen, enthaltend Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers.

24 Bogen in gr. 4°. Preis M. 6.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Den geehrten Herren

Rabbinern, Professoren u. Schriftstellern

empfiehlt sich zur Drucklegung wissenschaftlicher Werke, Dissertationen, Zeitschriften, Brochuren etc. die

Buchdruckerei Adolf Alkalay & Sohn

Pressburg (Ungarn)

Bei gefl. Anfragen belieben 1 Seite Manuskript, Format und Auflage anzugeben, worauf postwendend **Probesatzseite** nebst billigstes Offert kostenlos zugeht.

Gegründet 1877. Druckerei der **Gegründet 1877.**

»Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«.

Spezialabteilung für hebräischen Druck.

In meinem Verlage ist vor Kurzem erschienen:

Goldschmidt, Alfr. Dr., Auf dem Wege der Freiheit zur Gleichheit und Brüderlichkeit. Eine historisch-jüdische Betrachtung.

Preis M —.60

Der Verfasser strebt in dieser Broschüre dem Ziele der **Aufrichtung der jüdischen Gesamtheit** auf deutsch-vaterländischer Grundlage zu.

☆

Kalischer, Arn., Der Ewige mein Panier! und die Sendung Israels. Gedanken über die Stellung der Juden in der religiösen Bewegung der Gegenwart. **Preis M 2.—**

Diese Schrift geht davon aus, daß die wahre Stellung der Juden im modernen Staat und in der Gesellschaft nur im Zusammenhange mit der Religion und dem Glauben ihrer Väter verstanden und richtig gewürdigt werden kann. Sie ist von wahrer Liebe für das Judentum durchglüht und verdient weiteste Verbreitung.

☆

Münz, W., Rabbiner Dr., »Es werde Licht!« Ein Aufklärung über **Bibel** und **Babel.**

Preis M —.60

Die Frage über **„Bibel und Babel"** erregt noch immer die Gemüter. Die Broschüre zeichnet sich durch ihre anschauliche und allgemein verständliche Darstellung aus und wird darum weitesten Kreisen über diese Frage Klarheit verschaffen.

Koebner'sche Verlagsbuchhandlung

(Barasch & Riesenfeld)

Breslau I.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

52. Jahrgang. Heft 7/8.

7/8

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Zweiundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, SECHZEHNTER JAHRGANG.

JULI—AUGUST 1908.

BRESLAU
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(BARASCH UND RIESENFELD.)

INHALTSVERZEICHNIS:

	Seite
Josef Eschelbacher: Michael Sachs.	385—425
H. Rosenberg: Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna (Fortsetzung)	426—434
V. Aptowitzer: Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Schluß)	435—454
Simon Eppenstein: Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter (Fortsetzung)	455—472
Adolf Lewin: Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809 (Schluß). . .	473—496
Besprechung: Coblenz F., Jüdische Religion. Von B. Jacob	497—508
Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1907 erschienenen Schriften. Von M. Brann	509—512

Für die Redaktion bestimmte Zuschriften und Bücher sind an die Adresse des **Dr. M. Brann** in **Breslau, Wallstr. 1 b,** Reklamationen wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift an die **Koebnersche Verlagsbuchhandlung in Breslau,** Schmiedebrücke 17/18 zu richten.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 6 Doppelheften zu 8 Bogen, 10 Mark
Inserate die gespaltene Petitzeile 25 Pfg.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

Michael Sachs.

Von **Josef Eschelbacher**[1]).

Am 7. September dieses Jahres — am 11. Elul 5668 — sind es hundert Jahre her, daß Michael Sachs in Glogau geboren wurde. Und vierundvierzig Jahre sind vergangen, seitdem der Tod am 31. Januar 1864 — 24. Schewat 5624 — seinem Leben und seiner Wirksamkeit ein frühes Ende bereitet hat. Aber nicht nur die Erinnerung an ihn, sondern auch die Liebe und Bewunderung für ihn hat sich durch allen Wechsel und Wandel dieser ereignisreichen Zeit erhalten. Und viele Gemüter hier und anderswo bewahren als ein heiliges Vermächtnis die Strahlen des Geistes, die einst von ihm ausgegangen sind.

Sie sind alt geworden, die ihn noch persönlich gekannt haben, oder gar mit ihm vertraut waren. Aber wenn die Erinnerung an ihn in ihnen erwacht, oder wenn die Rede auf ihn kommt, dann steigt Jugendröte wieder in ihr Antlitz dann werden die früheren Tage wieder vor ihnen hell. Und mit einer sie selbst beglückenden Begeisterung erzählen sie von dem Manne, von seiner Rede und von seinem Wandeln und Tun.

Denn auf ihn können wir die Worte anwenden, welche die Bibel von einigen ihrer Lieblinge gebraucht: Er war schön von Gestalt und Ansehen, und er fand Gunst

[1]) Vortrag, gehalten am 25. März 1908.

in den Augen aller derer, die ihn sahen. Er fand sie in seinen Jugendtagen, bei seinen Lehrern und Mitschülern auf dem Gymnasium in Glogau, wie in seinen Studienjahren in Berlin, er fand sie innerhalb seiner Gemeinden, wie außerhalb derselben bei Männern, wie Varnhagen von Ense, Alexander von Humboldt und Josef Schelling.

Und von seiner Erscheinung in seinen letzten Lebensjahren schreibt ein Mann, der ihm nahestand[1]):

»Welch' ein Verein von seltenen Gaben war in seiner inhaltvollen Persönlichkeit vereinigt, und wie harmonisch waren so viele Gegensätze in ihm vermittelt und versöhnt! Klares Denken und poetischer Aufschwung; wissenschaftliche Genauigkeit, die das Kleine und Einzelne mit Liebe erfaßte und verfolgte, — und ein stets auf das Ganze gerichteter, weit umschauender und tief eindringender Blick; logische Schärfe — und eine blitzartig treffende und vieles plötzlich erhellende Intuition; eine schöpferische Kraft, die neue Gedanken und Gesichtspunkte massenhaft eröffnete, und eine für das Gegebene stets freie und offene Empfänglichkeit, — wer, der ihn näher gekannt und beobachtet hat, hätte diese Vereinigung nicht wahrgenommen und bewundert?«

»Jene Geistesgröße und Gedankenfülle — sie offenbarte sich in dem schönen, herrlichen, ausdrucksvollen Antlitze so offenkundig, daß es an sich schon allein Ehrerbietung einflößte und vorübergehende Fremde auf der Straße nicht selten anzuhalten und zu fesseln schien. Sein Gespräch, sein Umgang war eine Quelle der Anregung und Belehrung; Alles gewann unter seiner Beleuchtung ein höheres Interesse, eine gesteigerte Bedeutung. Was aber den Verkehr mit ihm besonders fruchtbar machte, war das drängende Bedürfnis der Mitteilung, welches eine Folge seiner unausgesetzten Geistesarbeit und seiner zur Geselligkeit neigenden Natur war.«

Sachs hat Gelegenheit gehabt, seine Kräfte und Fähigkeiten an hervorragender Stelle, in Prag und in Berlin, zu betätigen. Sein Name schmückt ein bedeutsames Kapitel der Geschichte der jüdischen Gemeinde Berlin, und die Alte Synagoge durchweht jetzt noch der Hauch seines Geistes. Seine Wirksamkeit fällt in eine bewegte Zeit.

[1]) David Rosin in seinem Nachrufe auf Sachs im IX. Berichte der Religionsschule der Jüdischen Gemeinde 1864, S. 7.

Kampf und Widerstreit blieben ihm nicht erspart, und auch Feinde und Gegner sind in nicht geringer Zahl ihm erwachsen. Doch auch sie haben sein Bild nicht verdunkeln können. Und wie ein Schlußurteil über sein Wesen, sein Wollen und Tun können wir die Worte anführen, die etwa zwei Jahre vor seinem Tode Moritz Veit an ihn schrieb: »Ich darf mir das Zeugnis geben, daß ich in dem Keime die Frucht erkannt, daß mich seit unserer ersten Begegnung auf der Universität in Deiner Art, Welt und Menschen zu sehen, in dem Ausdrucke Deiner Gedanken und Empfindungen — ich spreche es zum ersten Male aus — etwas von dem Geiste der Propheten angemutet hat. Und die Anziehungskraft, die Du seit jener Zeit ununterbrochen auf die verschiedenartigsten Menschen ausgeübt, hat mir, Gott sei Dank, Recht gegeben. Denn eine solche Wirksamkeit ist durch keine anders geartete Begabung zu erzielen; eine Art zu reden, die den Verstand, die Phantasie, das Gemüt und die Willenskraft gleichzeitig packt, stammt aus den Quellen des heiligen Geistes und heiligt die Geister.«

Es ist allerdings die Stimme eines Freundes, die also spricht, aber eines Freundes, dessen Wesen strenge Wahrhaftigkeit war, eines Mannes, der zu einem Urteil aus seiner eigenen Bedeutung heraus, aus der Größe seines Geistes, wie seiner Bildung, aus seiner langjährigen Stellung an der Spitze der jüdischen Gemeinde Berlin, wie aus seinem vertrauten Umgange mit Sachs, wie wenige, berufen war. Und die angeführten Worte sind einem Briefe entnommen, den Veit an Sachs schrieb, als ihre Freundschaft ungefähr ihr fünfundzwanzigjähriges Jubiläum feiern konnte.

In ununterbrochener Dauer und Innigkeit hat diese Freundschaft zwei Männer mit einander vereinigt, die verschiedenartigen Berufs- und Lebenskreisen angehörten und nicht minder in ihren religiösen Anschauungen und Richtungen von einander abwichen. Aber durch die hohe Achtung, die sie einander zollen mußten, durch die ideale

Gesinnung, die in beiden lebte, durch die gemeinsame Arbeit für das, was ihnen teuer war, und vor allem durch den Zug der Herzen wurden sie zu einer Verbindung mit einander geführt, »die uns manchmal geradezu an antike Freundschaftsbündnisse gemahnt«. Es war eine Verbindung, die erst der Tod gelöst und gewissermaßen auch wieder geschlossen hat. Beide Freunde starben wenige Tage hintereinander.

Ihr Briefwechsel[1]) ist in den offenen und rückhaltlosen Mitteilungen beider Männer mit ihren Urteilen über jüdische Dinge, wie über allgemeine Zeitverhältnisse und über literarische und künstlerische Erscheinungen, nicht minder aber auch in ihrer Besprechung persönlicher oder gemeinsamer Angelegenheiten, da, wo sie mit einander übereinstimmen, wie da, wo sie sich von einander trennen, einander tadeln und manchmal auch grollen, von hohem Interesse. Ihre Äußerungen sind heute noch anziehend durch ihre Frische und Unmittelbarkeit, durch die Kraft des Gefühls, die sich darin ausspricht, und häufig durch die Schönheit des Ausdrucks. Ihre Urteile sind wertvoll an sich, wie charakteristisch für die Zeit, da sie geschrieben wurden.

Ganz besonders aber gibt uns dieser Briefwechsel vielfache Aufschlüsse über das Leben Sachsens, über seinen Gang und seine Entwickelung, seine religiöse Grundanschauung und Richtung, seine Studien und literarischen Arbeiten. Und er eröffnet uns auch tiefe Einblicke in sein Gemüt und in die wechselnden Empfindungen, die es in Freud und Leid bewegen, in den kurzen Zeiten der Befriedigung, wie in den nicht seltenen innerer Unruhe oder äußerer Störungen und Angriffe.

[1]) Herausgegeben und eingeleitet von Ludwig Geiger, Frankfurt a. M. 1897. Den Briefen gehen die Lebensbeschreibungen von Veit und Sachs voran, jene vom Herausgeber, diese von David Kaufmann und der Allgemeinen Deutschen Biographie entnommen. Sie ist jetzt auch in den Ges. Schriften von David Kaufmann, B. I, S. 328 ff. enthalten. Die oben von Moritz Veit angeführten Werke finden sich in einem Briefe vom August 1861, S. 107.

So erhalten wir durch seine Briefe einen Spiegel seines geistigen Wesens. Und das Angesicht, das aus seinen offenen, klaren, vertrauensvoll sich erschließenden Äußerungen uns entgegenblickt, ist dasselbe, das in der Erinnerung aller derer lebt, die ihn gekannt haben: das eines wahrhaftigen, edlen Menschen, eines lauteren Charakters, eines warm und tief empfindenden Juden, eines Mannes, der sein heiliges Amt mit wahrer Begeisterung erfaßte, mit hingebender Treue ihm diente, und in dem Gesinnung, Leben und Tat miteinander in vollkommener Übereinstimmung standen.

Wüßten wir nur dieses von ihm, was er als Persönlichkeit, was er seinen Freunden und seiner Gemeinde war, es wäre genug, um angesichts der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages das Bild seines Lebens wieder vor uns aufleben zu lassen und sein Wollen, seine Taten und seine Ziele uns vor Augen zu führen. Aber wir wissen noch mehr von ihm. Er gehört nicht nur der Geschichte der Gemeinde Berlins, sondern der Geschichte des Judentums an, und er gehört zu dessen bedeutendsten Erscheinungen in der neueren Zeit.

2. Diese neuere Zeit, die mit dem Auftreten Mendelssohns beginnt, hat den Juden mit der ihnen erschlossenen neuen Bildung neue Gedanken und neue Kräfte gebracht, neue Wege und neue Ziele ihnen eröffnet. Dem Judentum aber hat es neue große und schwere Aufgaben gestellt. Zwei verschiedene Bildungsformen treten jetzt einander gegenüber: die moderne, an Wissen und Erkenntnis reiche Bildung mit ihrer europäischen, ja die ganze Welt umfassenden Kultur, mit der ganzen Macht der Wirklichkeit und dem Stolze eines neuen seiner selbst bewußten Lebens — und die äußerlich so unscheinbare Erscheinung des Judentums mit der Größe und dem hohen Werte seines Inhaltes, mit seinen in die früheste Vergangenheit zurückreichenden Erinnerungen und Überlieferungen und seinen prophetischen

Hoffnungen und Zielen, mit seiner eigenartigen Geisteswelt, seinen heiligen Lehren, seinen ernsten Geboten und strengen Formen.

In Mendelsohn selbst waren diese beiden Bildungsformen friedlich vereint gewesen, oder richtiger, sie hatten in ihm ruhig nebeneinander gewohnt. Ihre Verschiedenheit aber trat allmählich in aller Schärfe hervor und wurde einer großen Anzahl von namhaften Vertretern der alten, wie der neuen Geistesrichtung zu einem förmlichen Gegensatze. Jenen erschien die neue Geistesrichtung als ein drohender und gefährlicher Feind des religiösen Lebens, und sie suchten ihn von sich und den Ihrigen so fern wie möglich zu halten. Und die Anhänger der neuen Bildung und des modernen Lebens waren von deren Wert und Größe vollständig eingenommen und hatten wenig Verständnis und Ehrerbietung, wenn nicht gar Abneigung und Haß gegen das, was ihren Vätern heilig gewesen und ihnen nur ein Vermächtnis von diesen war.

So brachte die neue Zeit Auflösung und Verwirrung in die seitherigen Lebensanschauungen und religiösen Verhältnisse der Juden. Die Dinge gingen wohl ihren gewohnten Gang weiter, aber die treuen Anhänger des Judentums konnten nur mit Sorgen und Befürchtungen der Zukunft entgegensehen. Die Unsicherheit über das, was diese bringen werde, fand ihren Ausdruck darin, daß in namhaften Gemeinden, wie in Berlin, Frankfurt, Prag die freiwerdenden Rabbinatssitze nicht mehr definitiv besetzt wurden, und daß an die Stelle der früheren Oberrabbiner Stellvertreter traten, die über die Schwäche ihrer Wirksamkeit und das geringe Maß ihrer Geltung und ihres Einflusses sich keiner Täuschung hingeben konnten und deshalb auch auf die Durchführung wohlbegründeter Pläne und Maßnahmen verzichten mußten.

Auch die zu Ende gehende Periode des alten Rabbinertums hat Männer hervorgebracht, deren wahrhafte Religiosität, Geist und Gelehrsamkeit nicht nur ihre Schüler und

Anhänger bewunderten, deren Lauterkeit und sittliche Hoheit selbst die ihnen Fernstehenden, ja ihre Gegner anerkennen mußten. Wir brauchen nur auf Erscheinungen, wie Rabbi Akiba Eger und Rabbi Moses Sofer hinzuweisen. Aber Führer und Leiter des heranwachsenden Geschlechtes konnten sie nicht sein. Fremd und fern stand dieses ihnen gegenüber, und auch sie fanden das Wort nicht, das ihm zu Herzen sprach und einen Weg in die Zukunft wies.

Doch auch für dieses Dunkel sollten allmählich die Pfade sich lichten und die Führer sich finden. Das Judentum sollte auch in der neuen Zeit seine Unzerstörbarkeit bekunden, seine Kraft der Empfänglichkeit für neue geistige Strömungen und zugleich der Beharrlichkeit in seinem Wesen und in dem stetigen Gange seiner Entwickelung. Die Festigkeit und die Schwungkraft seines Geistes, die es einst der griechischen, römischen, arabischen Kultur gegenüber betätigt, sollte es auch den neuen Bildungsformen und der modernen europäischen Kultur gegenüber zur Überraschung seiner Freunde und seiner Gegner offenbaren.

Es ist das Geschlecht, das nach dem Tode Mendelssohns geboren wurde, das Geschlecht, das mit den neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts beginnt und dasjenige, das in den beiden folgenden Jahrzehnten sich ihm anschloß, in dem der Widerstreit der verschiedenen Bildungselemente sich zu lösen und eine Neubildung sich zu entwickeln begann, die beide Elemente in sich aufnahm, beide verarbeitete, beide in ihrem besondern Werte und in ihrer verschiedenartigen Bedeutung zu würdigen und für einen neuen Bau zu verwenden wußte.

Die ersten Vertreter dieses neuen Geschlechtes, Leopold Zunz, 1794, und Zacharias Frankel, 1800 geboren, haben in diesem Sinne die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft vom jüdischen Altertum in Angriff genommen. Ihnen können wir die von gleichem Streben geleiteten, wenngleich anderen Bildungsverhältnissen entstam-

menden, Nachman Krochmal, Rapoport und Luzzato anreihen. Die weite Welt, die große Geschichte, die Kulturen und Literaturen der verschiedenen Völker und Zeiten, von denen sie Kenntnis erhielten, waren für sie eine Anregung, die eigene Vergangenheit nach den neugewonnenen Gesichtspunkten zu durchforschen, die einzelnen Erscheinungen und Tatsachen ihrer Geschichte klar und anschaulich hervortreten zu lassen, ihre äußere und ihre innere Entwickelung festzustellen und nach den sie leitenden Ideen zu suchen.

Das diesen Männern um etwa ein Jahrzehnt nachfolgende Geschlecht hat ihren Arbeiten sich nicht nur angeschlossen, es begann bereits aus ihren Studien die praktischen Folgerungen zu ziehen und an dem Aufbau einer neuen, dem neunzehnten Jahrhundert angemessenen Gestaltung des Judentums zu arbeiten. In allen seinen Schriften zeigt sich neben dem wissenschaftlichen Triebe das Streben, von dem eigenen Wesen, dem religiösen und dem nationalen Besitztum, ein klares Bewußtsein zu erlangen, die alten Gedanken und Lehren in die Sprache der Gegenwart sich zu übersetzen und sie dadurch mit frischer Kraft und Wirksamkeit auszustatten.

Bedeutende Talente und mannigfache Geistesrichtungen treten uns in dieser Morgenröte des neu sich erhebenden Judentums entgegen. Am 20. Juni d. J. war der hundertste Geburtstag Samson Raphael Hirschs, des tiefsinnigen Erklärers der Traditionen des Judentums, der Bibel, wie der Lehren und Einrichtungen des Talmud. Dem Jahre 1810 gehört der Geburtstag seines Gegensatzes an, Abraham Geigers, des scharfen Kritikers jener Traditionen und danach wirkenden Reformers; dem Jahre 1811 der Geburtstag Ludwig Philippsons, der durch seine vielseitige Tätigkeit die neuen Anschauungen und Ziele in die breite Masse der Juden trug und ihr beredter Wortführer wurde.

Wir können ihre Zeit wohl als die einer Renaissance

des Judentums bezeichnen. Sie hat, wie alle Renaissancezeiten, nicht die Ziele erreicht, denen sie nachstrebte, nicht die Hoffnungen sich verwirklichen gesehen, von denen sie erfüllt war. Trübe und stürmische und — was vielleicht noch schlimmer war — Jahre der Mattigkeit und der stumpfen Gleichgiltigkeit sind denen des Aufschwungs gefolgt. Aber sie ist und bleibt der Ausgangspunkt der neuen Zeit im Judentum, die Zeit, in der die neuen Wege gebahnt wurden, die wir weiter zu gehen, diejenige, in der die Saaten neuer Erkenntnisse gesät wurden, an denen wir weiter zu arbeiten, die wir zur Reife und zur Ernte für künftige lebens- und inhaltvolle Zeiten des Judentums zu bringen haben.

3. Zu den markantesten Erscheinungen dieser neuen Zeit gehört Michael Sachs. Die alte, wie die neue Bildungswelt haben beide an ihm ihren Anteil, und beide haben in ihm eine glückliche Vereinigung geschlossen. Das alte Judentum hat er voll und rein noch da in sich aufnehmen können, wo es stets seine stärksten Wurzeln und seine segensreichste Kraft besessen hat, im Elternhause, in der Atmosphäre eines glücklichen, durch Gottesfurcht, Pflichttreue und gegenseitige Liebe geweihten, durch heilige Gebräuche, gute und fromme Handlungen religiös erhobenen Familienlebens.

Seine Familie führte mit Stolz ihre Abkunft und ihren Namen auf einen Vorfahren zurück, der als Märtyrer bei einer Judenverfolgung gefallen war[1]). Sein Vater war ein kenntnisreicher Kaufmann, der ihn selbst schon frühe in das Verständnis der Bibel, wie auch der Anfangsgründe des Talmud einführte. Dieses Studium setzte der Knabe sodann unter andern Lehrern mit steigendem Interesse fort. Zugleich besuchte er das evangelische Gymnasium seiner Vaterstadt. Dort gewann er eine besondere Neigung zu den alten Sprachen, und als er im Jahre 1828 die Universität Berlin

[1]) זקיש = זרע קדש שטענדאל.

bezog, da war es das Studium der Philologie, dem er sich widmete. Die Vorlesungen von August Boeckh zogen ihn vor allem an, und mit großem Eifer beteiligte er sich auch an den Arbeiten des philologischen Seminars. Daneben hörte er Vorlesungen in den orientalischen Sprachen, und in der Philosophie diejenigen von Schleiermacher und Hegel. Nach drei Jahren beschloß er seine Studien mit dem Examen pro facultate docendi, dem sogenannten Oberlehrerexamen.

Aber jede Aussicht auf eine Anstellung im staatlichen Schuldienst war den Juden in dem damaligen Preußen verschlossen. Sachs erlebte darin die gleiche Enttäuschung wie mehrere andere seiner Glogauer Landsleute, die gleich ihm später auf andern Wegen zur Geltung und Anerkennung kamen, so der klassische Philologe Eduard Munk, 1803 geboren, der Verfasser einer Geschichte der griechischen und der römischen Literatur, wie der Metrik der Griechen und der Römer, Werke, die auch in's Englische, Russische und Spanische übersetzt wurden. Sein Verwandter, Salomon Munk, ging nach Paris, veröffentlichte dort grundlegende Arbeiten über die jüdischen und arabischen Philosophen des Mittelalters, gab zum erstenmale das arabische Original des bedeutendsten jüdischen religionsphilosophischen Werkes, des »Führers der Verirrten« von Maimonides, heraus und verlor über dieser Arbeit das Augenlicht. Er wurde gleichwohl als Nachfolger Renans zum Professor der hebräischen Sprache an das Collège de France berufen und starb als Mitglied des Institut de France. Ein dritter Landsmann, Zeit- und Schicksalsgenosse von Sachs war Joseph Zedner, der seine umfassende Kenntnis des gesamten jüdischen Schrifttums später als Kustos beim britischen Museum in London verwerten konnte[1]).

[1]) Vgl. über diese Männer und die religiösen und Bildungsverhältnisse der Juden in ihrer Vaterstadt Glogau die Einleitung M. Branns zu den von ihm herausgegebenen nachgelassenen

Die Hoffnung auf eine Verwendung im staatlichen Lehramte hat Sachs nur vorübergehend beschäftigt. Nicht nur die äußeren Umstände, auch der innere Beruf führte ihn in den Dienst des Judentums. Wie im elterlichen Hause, so hatte er auch auf der Universität neben den klassischen Studien mit der Bibel und dem Talmud eingehend sich beschäftigt. Jene hatten ihn niemals der Heimat, der er entstammt war, entfremden können, und mit verstärkter Liebe kehrte er jetzt zu ihr zurück und suchte für sie zu verwerten, was er an Gutem und Schönem dort gelernt hatte.

Den methodischen Gang strenger Wissenschaft, den er in der griechischen Altertumskunde gefunden, suchte er auf das Studium der Bibel anzuwenden. Das Verständnis für die Anmut der griechischen Poesie und für die Kunst ihrer Formen schärfte ihm den Blick für die innere und für die äußere Schönheit der heiligen Schriften. Die Verschiedenheit der Sprachen und Geistesrichtungen beider Literaturen ließ ihn die Eigenart einer jeden von ihnen klar erkennen, führte ihn in die Tiefen der einzelnen Worte und erschloß ihm den Geist, dem sie zum Ausdruck dienten.

Diese Eigenschaften treten uns sofort in seiner ersten Schrift »die Psalmen übersetzt und erläutert«[1]) entgegen. Sachs bezeichnet seine Arbeit selbst als einen »Versuch zu einer wissenschaftlichen, philologisch strengen Auslegung der Psalmen« im Gegensatze zu den bisherigen Bearbeitungen, die nach seiner Meinung vielfach über die vorhandenen Schwierigkeiten der Sprache und des Gedankens hinweggegangen und mit einer ungefähren und nur umschreibenden Wiedergabe des vermuteten Sinnes sich begnügt hätten. Er will dagegen »von den Bedingnissen moderner Bildung und Gewöhnung« absehen, »die grauen Gestalten in ihrer eigentümlichen Weise

---

Briefen Salomon Munks im Jahrb. f. jüd. Geschichte und Literatur, Berlin 1899, S. 148 ff.

[1]) Berlin 1835.

erscheinen« lassen und hören, was sie uns in ihrer eigenen Gedanken- und Sprechweise zu sagen haben. In diesem Bemühen scheut er auch vor den ihm zu machenden Vorwürfen über »Steifheit, Ungelenkigkeit und Schwerfälligkeit« nicht zurück.

Diese Vorwürfe sind auch mit Recht gegen seine Übersetzung erhoben worden. Aber anzuerkennen ist an ihr neben manchen treffenden Bemerkungen im Einzelnen die Selbständigkeit, mit der der jugendliche Gelehrte an seine Aufgabe herantrat, die Strenge der Forderungen, die er dabei selbst an sich stellte und die Kühnheit, mit der er den seitherigen Lösungen gegenüber seine oft sehr gewagten bot[1]).

Einige Jahre später beteiligte sich Sachs an der unter der Redaktion Zunzens erscheinenden Übersetzung der heiligen Schrift und übersetzte von ihr fünfzehn Bücher. Für sie arbeitete er seine Übersetzung der Psalmen nochmals um. Und in seinem Nachlasse fand sich eine dritte Bearbeitung einer Anzahl von Psalmen vor. Es ist das bezeichnend für seine eigene ernste und unablässige Prüfung seiner Leistungen, es ist weiter ein Zeugnis für sein Verhältnis zur heiligen Schrift. Er hat mit ihrem Studium niemals abgeschlossen, sie beschäftigte seine Gedanken von der Jugend bis in's Alter. Ihre einzelnen Sätze waren ihm Aufgaben, die er immer von neuem zu verstehen, und die er von den verschiedensten Seiten zu erfassen suchte. Mit stets frischem Durste trank er, um ein Bild unserer Weisen zu gebrauchen, ihre Worte, darum drangen sie ihm auch in Kopf und Herz und erfüllten ihn mit ihrem Geiste.

Sie gaben insbesondere seinen Predigten ihre nachhaltige Wirkung und wurden ihm zu einem sprudelnden Quell heiliger und erhebender Gedanken. Wir sehen in

[1]) Vgl. Zunzens Rezension in Geigers Wissensch. Zeitschrift B. II, 499—504 und in seinen gesamm. Schriften B. III, S. 116 ff.

seinen Predigten die ganze heilige Schrift aufgeschlagen vor seinen Augen, von allen Seiten her strömen ihre Worte ihm zu und geben seinen Darlegungen Kraft und Weihe. Er erfaßt den tiefsten Sinn ihrer Bestimmungen, die alten Gestalten werden vor ihm lebendig und enthüllen ihm, was ihr Herz bewegt hat. Und was er auf andern Gebieten gefunden, aus den neuen Geistesströmungen sich angeeignet hat, das verbindet sich in ihm leicht und flüssig mit seinen aus den Quellen der heiligen Schrift geschöpften Gedanken und Empfindungen.

Er findet dafür auch in dieser die verwandten Anschauungen und weiß aus ihr in oft überraschender Weise Sätze anzuführen, die auch dem neuen Gedanken einen biblischen Ausdruck verleihen. So bildet sich in ihm eine Welt- und Lebensanschauung, die den Überzeugungen des Israeliten, wie dem Streben und den Zielen des modernen Menschen zu entsprechen vermag.

Sie baut sich auf auf einer umfassenden allgemeinen Bildung, von der uns sein Briefwechsel mit Veit mehrfach Zeugnisse bringt[1]). Die platonischen Dialoge, Shakespeare und Goethe erquicken ihn in seinen Mußestunden. Und mit steigender Bewunderung versenkt er sich in das Werk Wilhelm von Humboldts »über die Kawisprache« und insbesondere in dessen Einleitung »über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts.« Er ist vertraut mit den Gedankengängen Hegels und verfolgt mit großen Erwartungen die Wirkungen des Buches von David Friedrich Strauß, über »das Leben Jesu«. Die verschiedenen literarischen und poetischen Zeiterscheinungen begleitet er aufmerksam, und auch rein künstlerischen Produktionen, wie den Konzerten von Lißt, widmet er begeisterte Schilderungen. Aus diesen mannichfaltigen und bedeutsamen Anregungen gewann er das Verständnis für die die Zeit bewegenden

[1]) S 16. 24 33.

Ideen, die Weite seines Blickes, die Größe der Anschauung, die Macht der Sprache. Und sie gaben seinen Worten ihre tiefe Wirkung auf die geistigen und auf die religiösen Empfindungen seiner Zuhörer.

4. Zur Entfaltung kam seine Beredsamkeit in Prag, wohin Sachs im Jahre 1836 als Prediger der Tempelgemeinde auf Empfehlung Zunzens, der vorher kurze Zeit dieses Amt bekleidet hatte, berufen wurde. Es war eine private Vereinigung, die sich zur Veranstaltung eines Gottesdienstes mit Chorgesang und Predigt gebildet hatte und eine moderne Richtung innerhalb der großen Prager Gemeinde repräsentierte. Dieser modernen Richtung, ihrem Verlangen nach religiöser Belehrung in einer ihrer geistigen Bildung entsprechenden Form, wußte er verständnisvoll entgegen zu kommen und zugleich seinen Predigten einen wahrhaft jüdischen, an die Lehren der heiligen Schrift, wie des Talmud anknüpfenden Inhalt zu geben.

Wie er seine Aufgabe erfaßte, das hat er mit klaren Worten in seiner Abschiedsrede, die er beim Weggange von Prag hielt, dargelegt[1]):

»Als mir vor acht Jahren gesagt ward, wir wollen in verständlicher Rede Gottes Wort vernehmen, wir wollen an Sabbat und Fest gemahnt und belehrt sein über das, was es uns sein und bedeuten solle, so habe ich dieses euer Verlangen so verstanden: gehe hin, sei du uns ein Dolmetsch! Rede und lehre, wie du es erkannt und geschaut hast! Deute du uns, was uns nicht klar und verständlich; erinnere du uns an das, was wir so leicht vergessen; führe du uns vor in würdiger Gestalt, was wir so oft in entadelter, entwürdigter zu sehen bekommen! Hilf du uns die Weihe und Wärme wieder zu gewinnen, die uns durch Vergeßlichkeit, oder Unkenntnis abhanden gekommen! — Das schien mir die einzig mögliche Bedeutung zu sein, die mit der Wiedereinführung der regelmäßigen gottesdienstlichen Vorträge sich verbinden ließ. Ich sah mich an als den Verwalter und Wächter eures heiligen Schatzes, den ihr mir zur Hut und Verwahrung anvertraut; mir wars, als hättet ihr das Beste und Höchste, als hättet ihr euer kostbarstes Kleinod in meine Hand gelegt, als wolltet ihr davon nichts vergeudet und weggeworfen wissen,

[1]) Prag 1844, Predigten, B II, S. 436 f.

da es vielmehr in seinem vollen Glanze und seiner ungetrübten Lauterkeit dargestellt werden sollte . . . .«

»Von der Aufklärung und Helle des Geistes, glaubte ich, müßte der Geist das Zeugnis geben, in dem gelehrt wird, nicht aber die Lockerheit der Grundsätze oder deren gänzliche Abwesenheit; von dem Lichte — das Streben, in dem Gottesworte den Ansprüchen der Wahrheit und Erkenntnis Genüge zu tun; von dem Fortschritte — nicht die Entweihung und Verwerfung der alten heiligen Verpflichtungen, sondern die sich mehr und mehr bewährende Überzeugung, daß eine jede Zeit mit ihren, wie sehr auch veränderten Ansichten, Bedürfnissen, Menschen, Kenntnissen und Neigungen doch in dem alten Gottesworte ihre Befriedigung und Tröstung finden könne . . .«

»Es ist unsere Aufgabe in der Gegenwart, es ist das untrügliche Zeichen veredelnder und tieferer Bildung in unserer Mitte, daß wir das Altertum Israels im Lichte dieser Bildung erkennen und durchdringen, daß wir unsere Gaben und Kenntnisse in den Dienst Gottes und seiner Lehre stellen, daß wir aus dem alten, ewig frischen Strome in die neuen Schalen schöpfen und den labenden Trunk dem Dürstenden reichen.«

In diesen Worten finden wir auch die religiöse Anschauung, die das ganze Leben von Michael Sachs durchzieht, von der aus er die jüdische Vergangenheit betrachtet, und nach der er in den religiösen Kämpfen seiner Tage seine Stellung einnimmt. Ihm widerstrebt die damals auftretende Reformtätigkeit, die der ganzen seitherigen Entwickelung absprechend und vielfach feindselig sich gegenüberstellt und willkürlich ein Judentum nach ihren Gedanken und nach den Anschauungen der Zeit sich zu schaffen versucht. Er wendet sich dagegen, daß man das Judentum in »schema jisroel verdünne und diesen Extrakt als die Essenz bezeichne.« Ihm ist es ein religiöses Gebilde, das »seit Jahrtausenden in lebendiger, kräftiger Selbständigkeit zu einer Literatur, die immens und vielseitig ist, wie nur irgend eine — und zu einer konsequenten Lebensansicht sich herausgearbeitet« hat, und er verlangt, daß man in seine Spuren eintrete und es mit seinen Kräften weiter bilde. Ihn drängt es, »Geist und Leben, ein höheres ideales Moment überall zu erkennen, das Erkannte auszusprechen,

das Judentum in seiner Macht und Würde als eine Anleitung zu dieser höheren Fassung des Lebens darzustellen, seine Institutionen als Ausdruck seiner Ideen, seine Geschichte in ihrer belehrenden, erhebenden Macht, seine Gottesmänner in ihrer tiefgeschöpften, tief ergreifenden Kraft, seine Bedeutung für die Gegenwart, die der Gegenwart für uns zum Bewußtsein zu bringen«.

Dieses große inhalts- und bedeutungsvolle Programm stellt er sich selbst in einem Briefe an seinen Freund Veit auf[1]), und es hat seine Studien, seine wissenschaftliche und seine rabbinische Tätigkeit geleitet.

Für seine Studien auf diesem großen Gebiete ist für Sachs Prag zu einer zweiten Schule geworden.

Sie hatten seither hauptsächlich der heiligen Schrift und der klassischen Literatur gegolten. Mit dem Talmud hatte er sich wohl auch beschäftigt, ohne jedoch tiefer in ihn einzudringen. Das aber wurde für ihn in Prag zu einer Notwendigkeit. Prag war damals noch eine Stätte weitverbreiteter rabbinischer Gelehrsamkeit. Noch lebten dort Schüler des großen Meisters Rabbi Jecheskel Landau, und nicht wenige Gemeindemitglieder, Geschäftsleute der verschiedensten Art hatten ein ansehnliches rabbinisches Wissen und pflegten es eifrig weiter. Ihr Beispiel mußte auch für Sachs bestimmend werden. Mit regem Fleiße versenkte auch er sich jetzt in dieses Studium, das ihn fortan in immer steigendem Maße beschäftigen sollte.

Es wuchs ganz besonders unter der Einwirkung von Salomo Löb Rapoport, der im Jahre 1840 als Rabbiner nach Prag berufen wurde. Er ist einer der Schöpfer der neueren jüdischen Wissenschaft, der nach dem Beispiele seines Lehrers Nachman Krochmal die Zeit-, Lebens- und Kulturverhältnisse der verschiedenen Geschlechter, die im Talmud uns entgegentreten, zu erforschen suchte, aus zerstreuten Notizen der nachtalmudischen Zeit die Lebens-

[1]) Brief vom 17. März 1840. Briefwechsel, S. 35 ff.

bilder einer Anzahl ihrer hervorragendsten Männer gestaltete und dadurch für die innere Geschichte dieser dunklen Zeiten eine feste Grundlage schuf.

Das Freundschaftsbündnis und der rege Gedankenaustausch der beiden Männer war für sie eine Quelle der vielfachsten Belehrungen und Anregungen und führte Sachs zur Fassung verschiedenartiger wissenschaftlicher Pläne, die sodann in Berlin zur Ausführung kommen sollten.

Sein Freund Moritz Veit war es, der als Ältester der jüdischen Gemeinde längst den Wunsch gehegt hatte, Sachs für diese zu gewinnen, und der, nachdem die vorher mit Zacharias Frankel in Dresden wegen Übernahme des Oberrabbinats in Berlin gepflogenen Verhandlungen gescheitert waren, die Berufung Sachsens als Predigers und Rabbinatsassessors im Jahre 1844 durchsetzte.

5. Die religiösen Verhältnisse in Berlin ließen vieles zu wünschen übrig[1]). Seit Dezennien hatte es an einer geistigen Leitung der Gemeinde gefehlt, und eine starke Zerfahrenheit war eingetreten. Den zahlreichen großen und kleinen Bethäusern, in denen der Gottesdienst nach herkömmlicher Weise abgehalten wurde, fehlte es nicht an Besuchern. Aber in dieser Stadt voll geistiger Regsamkeit und der lebhaftesten Teilnahme der Juden an allen Bewegungen des Tages gab es keine Stätte für das belehrende und belebende Wort über den Inhalt und die Aufgaben des Judentums und seine Stellung zu den wichtigen Fragen der Zeit. Einige reiche Privatleute, Jakob Herz Beer, der Vater Meyerbeers, und Israel Jakobsohn hatten in den Jahren 1815—1823 versucht, einen privaten Gottesdienst mit Predigten, deutschen Gebeten und Gesängen, Orgel und Chor einzurichten. Aber die Nachahmung des protestantischen Kirchenwesens und die auch anderweitig

[1]) S. Ludwig Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin 1870/71, I, 189 ff, II, 200 und D. Cassel: Woher und Wohin? Zur Verständigung über jüdische Reformbestrebungen, 1845.

nicht zu verkennende Abwendung von jüdischen Einrichtungen rief das Widerstreben des größeren Teiles der Gemeinde hervor. Und als während eines Umbaues der großen Synagoge versucht wurde, diesen privaten Gottesdienst zu einem Gemeindegottesdienst zu machen, kam es zu Streitigkeiten, welche seine Schließung durch die staatlichen Behörden und das Verbot jeder weiteren Änderung des hergebrachten Gottesdienstes zur Folge hatten.

Die damals gescheiterten Versuche wurden anfangs der vierziger Jahre, unter dem Einflusse gleichzeitiger Bewegungen innerhalb der christlichen Kirche, wie der Entstehung deutsch-katholischer und protestantischer lichtfreundlicher und freireligiöser Gemeinden, wieder aufgenommen und führten 1845 zur Bildung der jüdischen Reformgenossenschaft als einer besondern Gemeinde in Berlin.

Auch von ihr abgesehen, waren in der großen Gemeinde die mannichfachsten religiösen Anschauungen vertreten und verschiedenartig darum die Erwartungen und Anforderungen, die an den neu berufenen Prediger und geistigen Führer herantraten und seiner weiteren Tätigkeit gegenüber sich geltend machten. Ihnen allen zu entsprechen, war unmöglich, war insbesondere bei der scharf ausgeprägten Persönlichkeit von Michael Sachs, bei der Klarheit und Entschiedenheit, mit der er seine Überzeugungen und Anschauungen vom Anfang bis zum Ende zur Geltung brachte, ausgeschlossen. Aber er hat mehr erreicht, als nach den Verhältnissen zu erwarten gewesen war. Er gewann sich die Achtung der ganzen Gemeinde und die volle Verehrung eines großen Teiles ihrer Mitglieder.

Und in der Anerkennung seiner machtvollen Beredsamkeit stimmten Gegner und Freunde mit einander überein. Hervorragende äußere Gaben waren ihm dafür zuteil geworden. Seine Stimme allein schon sprach zu dem Herzen des Hörers, und die ihn selbst erfüllende Begeisterung riß auch den Widerstrebenden hin. Und die Wirkung,

die er ausübte, war keine vergängliche. Seine Worte verhallten nicht mit der Stunde, da sie gesprochen wurden. Sie boten ernste und tiefe Gedanken, oft in eine Form gekleidet, die unvergeßlich dem Gedächtnisse sich einprägte. Sie wurden von den Zuhörern weiter getragen, eingehend besprochen und verbreiteten die vielfachsten Anregungen. Sie erhoben die Gläubigen, stärkten die Schwankenden und belehrten die Zweifelnden.

Wenn die Reformgenossenschaft, trotzdem sie auch in der großen Gemeinde nicht wenige Gesinnungsgenossen hatte, aus ihr weiterhin nur geringen Zuwachs erhielt und über einen verhältnismäßig kleinen Kreis von Mitgliedern nicht hinauskam, so ist das nicht zum wenigsten der Wirksamkeit zuzuschreiben, die Sachs in Wort und Tat entfaltete.

Er hat während seines Lebens keine seiner Predigten dem Drucke übergeben, ja die wenigsten, bevor er sie gehalten, fertig niedergeschrieben[1]). Was er sprach war reiflich durchdacht, aber für den Vortrag selbst überließ er sich gerne der Wirkung des Moments. Und dieser gab ihm in der Tat nicht selten Flammenworte ein, wie er sie in den Stunden ruhiger Vorbereitung nicht gefunden haben würde.

Erst aus seinem Nachlasse hat sein treuer Freund, Dr. David Rosin, eine Auswahl von Sabbath- und Festpredigten herausgegeben aus Manuskripten, die nicht für den Druck bestimmt waren, sondern »vorgängige Aufzeichnungen zum eigenen Gebrauche für den mündlichen Vortrag, in einer dem Gedankenfluge des Mannes möglichst nacheilenden Schnelligkeit entworfen«[2]). Danach mußten sie von Rosin, der ein Zuhörer Sachsens fast ein Vierteljahrhundert hindurch gewesen war, ausgearbeitet werden und im Interesse der Lesbarkeit noch erhebliche Umgestaltungen

[1]) S. Briefwechsel, S. 8.

[2]) Vorrede zum 1. B., Berlin, 1866.

und Zusätze erfahren. So können sie in dieser Gestalt nur ein ungefähres Bild von der Predigtweise Sachsens bieten.

Ihre Wirkung wird ferner noch durch ihre Länge beeinträchtigt — Sachs soll nicht selten anderthalb Stunden gesprochen haben, — durch die Mannichfaltigkeit der Gedanken, wie der Abschweifungen und natürlich auch durch ihre rhetorische Fassung, die der Leser anders aufnimmt, als der Hörer, für den sie eine Notwendigkeit sind, und der unter ihrer unmittelbaren Einwirkung in Geist und Gemüt ergriffen wird. Wer aber über diese äußere Form hinweg auf den innern Gehalt der Predigten blickt, der staunt über den Reichtum des Geistes und des Wissens, der sich in ihnen entfaltet, über die Mannigfaltigkeit der Themata, die zur Behandlung kommen, über die Höhe des Standpunktes, von dem aus der Redner die Dinge betrachtet, über die tiefe Kenntnis des Lebens und des Menschenherzens, die in ihnen sich offenbart. Zwei Beispiele mögen zu ihrer näheren Kennzeichnung angeführt werden.

In einer Neïlahpredigt gestaltet er die in dem Buche Jona an den Propheten gerichteten vier Fragen: »Was ist dein Geschäft? Von wannen kommst du? Was ist dein Vaterland? Und von welchem Volke bist du?« zu Fragen, die an jeden Menschen gerichtet werden und ihm seine Aufgabe und Bestimmung im Leben vorführen. In einen engen Rahmen wird das farbenreiche Bild eines ganzen Menschenlebens mit allen seinen Strebungen und Handlungen, mit seinem Denken und Tun eingefaßt. Jede Lebenslage, jeder Beruf und jeder Stand erhält hier ein kräftiges Wort der Mahnung und Belehrung; ideale Forderungen, den Verhältnissen der Wirklichkeit angepaßt, aber den Blick über sie zum Wahren und Ewigen erhebend.

In einer Sabbathpredigt[2]) spricht er im Anschluß an die Erklärung des biblischen Gesetzes über die Behandlung

[1]) B. I, S. 51 ff.
[2]) B. II, S. 361 ff.

einer Kriegsgefangenen[1]) »über Gefahren der Sinnlichkeit und Schutz dagegen«. Er spricht über dieses Thema, das in unserer Zeit so vielfach behandelt und fast ebensoviel mißhandelt wird, mit der Ruhe und dem Verständnisse eines Weisen und zugleich in der Sprache eines Dichters. Er schildert nach den Worten jenes Gesetzes »du siehst — du begehrst — du nimmst« den Weg der Sinnlichkeit zur Sünde. »Wo die Sinnenlust und der Sinnenreiz und der gemeine rohe Trieb zur Herrschaft gelangen, da geht das große unermeßliche Reich der Sünde an« . . . »Da tritt es auf das Heer der Wünsche, der Schwarm von Begierden und Ansprüchen, mit immer neuen Bedürfnissen und immer neuen Reizen.« Er verflicht in seine Darstellung eine Reihe ernster Worte der Bibel und Sprüche des Talmud von ergreifender Lebenswahrheit und einem Gehalte, der der Erinnerung unvergeßlich sich einprägt und stets von neuem die eigenen Gedanken weckt. Seltsam klingende Erzählungen des talmudischen Märchendichters Rabba bar bar Chana führt er uns als tiefsinnige, poetische Gestaltungen der auch an den ernsten Menschen herantretenden Versuchungen vor. Und aus ihren der Wirklichkeit entsprechenden Schilderungen entwickelt er seine Lehren. Er zeigt in der eigenen Kraft des Menschen, in der Herrschaft, die er über sich gewinnen kann, wenn er die Sünde nur ruhig und fest anschaut und seinem Nachdenken Zeit gönnt, sowie in der Erkenntnis eines rechten, guten und heiligen Lebensziels den festen und sichern Schutz gegen »die verlockenden Rufe der gleißenden Schlange«.

Die gedruckten Reden Sachsens gehören zumeist seiner Prager, sowie der erster Berliner Zeit an. Seine rednerische Tätigkeit selbst hat an Kraft und Wirkung niemals abgenommen, und sie erhob sich in Stunden besonderer Erregung, bei bedeutsamen Zeitereignissen oder die Gemeinde tiefer berührenden Angelegenheiten zu

[1]) V. B. M. 21, 10—13.

gewaltiger Wucht. Davon sprechen diejenigen, die ihn gehört haben, mit freudiger Erinnerung. Für ihren regelmäßigen Verlauf haben wir eine beredte Schilderung aus den letzten Lebensjahren Sachsens: Professor Moritz Lazarus bezeichnet in einer zur Feier von Sachs gehaltenen Rede[1]) als charakteristisch »die Wirkung des großen Redners, welche schon vor dem Beginn eines jeden Vortrags sich kundgibt«... »Welche Rede wir vernehmen werden, sie wird unsern Geist erleuchten, unser Gemüt erheben; er mag, wie er es liebt, uns sogleich auf ideale Höhen des Gedankens versetzen, indem er an Worte der erhabensten prophetischen Geister anknüpft und den Schatz edelster religiöser Empfindungen an's Licht stellt, oder er mag Stellen der Schrift zum Texte wählen, die, wenn wir selbst sie lesen, uns geringfügig erscheinen, etwa ein vereinzeltes geschichtliches Ereignis, oder eine Verordnung für einen einzelnen Fall wie beim Bau der Stiftshütte, oder ein Gesetz für Umstände, die vergangen sind, weil es auf den Tempeldienst oder das heilige Land sich bezieht. Wir sind aber sicher, er wird uns in jedem geschichtlichen Ereignis die allgemeinen Ideen menschheitlicher Lebensführung, in jeder Erscheinung das Urbild göttlicher Gnade aufweisen, welche in der Leitung und Vorsehung aller Geschichte der Völker sich kundgibt. In jedem Gesetz wird er uns den Geist des Gesetzes offenbar machen. So werden wir denn zu der Anschauung erhoben, wie auch das Vergängliche ein Bleibendes, das Beschränkte ein Unendliches, das Zeitliche ein Ewiges in sich schließt, das wir erkennen sollen.«

»Durch solche religiöse Betrachtung wird dann jedem großen öffentlichen Ereignis in der Gemeinde und im Staate, wie der Feier jedes Festes die Weihe erteilt; wir lernen das Leben mit Wahrheit und Klarheit, mit Kraft und Tiefe begreifen. Und auch die Empfindungen unseres eige-

[1]) Treu und frei. Ges. Reden u. Vorträge über Judentum. Lpzg. 1887, S. 228 f.

nen engeren Schicksals, mit denen wir das Gotteshaus betreten, werden emporgehoben in die lichte Sphäre einer allgemeinen, das Herz auf's allertiefste tröstenden und beseligenden religiösen Lebensanschauung.«

6. Auch in der äußern Gestaltung des Gottesdienstes traten in Berlin mit dem Amtsantritte Sachsens längst notwendig gewordene Änderungen ein. Er erfuhr eine bessere Ordnung und Regelung, und ein musikalisch gebildeter Chor wurde eingeführt. Über die Art von dessen Mitwirkung und über sein Verhältnis zum Vorbeter wie zur Gemeinde machte Sachs in einem an den Vorstand der Gemeinde erstatteten Gutachten noch heute beherzigenswerte Vorschläge[1]).

Dagegen scheiterten seine Anträge, den Gottesdienst durch Minderung der an einzelnen Sabbath- und Festtagen einzuschaltenden Piutim und durch Weglassung einiger talmudischer Lehrstücke aus dem Sabbathgottesdienste zu verkürzen, zunächst an dem Widerspruche seiner beiden rabbinischen Kollegen und kamen erst zehn Jahre später zur Annahme. Sachsens Vorschläge verstießen in keiner Weise gegen die rabbinischen Bestimmungen. Der Widerspruch dagegen hatte seinen Grund darin, daß den regelmäßigen Besuchern des Gottesdienstes dessen gesamter Inhalt zu einer Sache ihrer religiösen Gewohnheit wird, daß auch diejenigen Teile, die als wesentliche in keiner Weise bezeichnet werden können, mit ihren religiösen Empfindungen sich verknüpfen und nicht ohne Widerstreben davon gelöst werden können. Für solche Empfindungen hatte Sachs selbst volles Verständnis. Und nur die Überzeugung, daß er dem ganzem Gottesdienste und dessen Wirksamkeit nütze, hatte ihn zu seinen Vorschlägen und zu deren schließlicher Einführung bestimmt.

Was ihn mehr schmerzte, als der hierbei erfahrene

[1]) Von Musikdirektor A. Friedmann in seiner Studie über den Kantor A. J. Lichtenstein veröffentlicht. A. Z. d. J. 1906, S. 45 f.

Widerspruch, das war der Mangel an Übereinstimmung, den er gerade in diesen am altüberlieferten Judentum hängenden Kreisen fand, denen er sich selbst nahe fühlte, und für die er doch in erster Linie wirken wollte. Er hatte auch weiterhin öfters über das geringe Verständnis zu klagen, dem er unter ihnen für manche seiner Bestrebungen begegnete, und über ein Mißtrauen, das zuweilen auch in Gegnerschaft sich verwandelte. Es standen sich in seiner und ihrer Richtung eben doch verschiedene Lebensanschauungen gegenüber. Sie waren die Vertreter einer alten Zeit, die sie mit ihren Ansichten, Einrichtungen und Gewohnheiten liebevoll für sich festhielten, während sie der neuen Zeit gegenüber sich ohnmächtig fühlten und in stille Resignation sich ergaben.

Sachs dagegen lebte mit vollem Bewußtsein in der neuen Zeit und war von ihren Bildungsidealen erfüllt. Das beeinträchtigte nicht im mindesten seine Überzeugung von der siegreichen Lebenskraft der Lehren des Judentums. Und sie wollte er mit aller Kraft und mit allen Mitteln seines Geistes und seines Wissens auch der neuen Zeit gegenüber zur Geltung bringen. Das ihre Leuchtkraft Trübende wollte er entfernen, ihrer Verkennung und Unterschätzung entgegenarbeiten und sie in ihrem Werte und in ihrem vollen Lichte auch vor dem Geschlechte der Gegenwart erweisen. Wie wenig er dabei geneigt war, den Boden des religiösen Gesetzes zu verlassen, das hat sein Leben und seine ganze Wirksamkeit gezeigt. Er hat den Kampf gerade mit den angesehensten und maßgebenden Mitgliedern seiner Gemeinde, die tiefergreifende Änderungen des Gottesdienstes vornehmen wollten, nicht gescheut, und die daraus erwachsenen Konflikte haben schwere Schatten auf seine letzten Lebensjahre geworfen.

Seine Stellung war auch im regelmäßigen Gange der Dinge keine leichte, und eine größere praktische Wirksamkeit war ihm geradezu versagt. Er war als dritter

Rabbinatsassessor und Prediger nach Berlin berufen worden, blieb es bis an sein Lebensende und galt dem Publikum vorzugsweise als Prediger. Eine weitere Tätigkeit als diejenige seiner älteren Kollegen ward ihm nicht eingeräumt, und in seinen amtlichen Beziehungen zu diesen fehlte es nicht an Meinungsverschiedenheiten und Reibungen.

In noch stärkerem Maße standen seinem Streben nach einer fruchtbaren Betätigung seiner Kräfte auf den verschiedenen Gebieten des religiösen und Gemeindelebens die verhängnisvollen Vorurteile entgegen, die seit dem Beginne der sogenannten Aufklärungsperiode über die Wirksamkeit der Rabbiner entstanden waren. Die Anhänger der Aufklärung sahen in den Rabbinern, den Vertretern des überlieferten Judentums, ihre entschiedenen Gegner und bekämpften sie darum nicht nur in ihrer Tätigkeit, sondern auch in ihrer amtlichen Stellung und selbst in ihrem Ansehen nach außen.

Ein Ausdruck dieser feindseligen Gesinnung war das berüchtigte Gutachten, das Ruben Gumperz, ein Vorsteher der Berliner Gemeinde, im Jahre 1825 an die Regierung erstattete, und in dem er den Rabbiner kurzweg als den »Kauscherwächter« erklärte[1]). Diese geradezu höhnisch klingende Bezeichnung war ein schmähliches Unrecht gegen die damaligen Rabbiner. Die darin liegende Auffassung von dem Wissen, dem Geiste und den Aufgaben derselben bekundet zugleich eine grobe Verkennung der Geschichte und des Schrifttums des Judentums. Sie bezeugt nicht minder eine bedauernswerte Blindheit gegenüber der Wirkung, welche eine solche Herabsetzung des rabbinischen Amtes gerade in den Augen der staatlichen Behörden haben mußte. Ja dieses sogenannte Gutachten gewann nur dadurch seine weitere verhängnisvolle Bedeutung, daß es den

[1]) Vgl. darüber die verschiedenen Meinungen in dem jüngst erschienenen Buche von Kaufmann und Freudenthal »Die Familie Gomperz«. Frfrt. 1907, S. 207 ff.

Intentionen der Regierung vollkommen entsprach. Sie konnte der Berücksichtigung der jüdischen Religion, ja selbst einer gewissen Fürsorge für sie sich nicht entschlagen, aber sie wollte auch niemals einen Zweifel darüber lassen, daß sie die jüdische Religion der christlichen gegenüber als minderwertig, als etwas nur zu »Tolerierendes« ansah.

Diese ihre Auffassung erhielt nunmehr jede irgendwie wünschenswerte Rechtfertigung dadurch, daß von berufener Seite, von der eines »Judenältesten« selbst, die Rabbiner, die obersten Lehrer und Hüter der jüdischen Religion und ihre geistlichen Vertreter als »Koscherwächter«, d. h. als Männer dargestellt wurden, die nur in der Übung und Pflege der Ritualien aufgehen, jeder höheren Bildung und jedes weiteren Strebens aber entbehren. Das unglückselige Gutachten hat infolgedessen seinen Weg gemacht und weiter unheilvoll gewirkt.

Welche Rolle es im Leben Sachsens gespielt hat, darüber spricht sich ein kurz nach seinem Tode erschienener sachkundiger Nekrolog[1]) aus, der von den »Kämpfen, die er zu bestehen hatte, und den Hindernissen, die er nicht bewältigen konnte« redet, und darüber folgendermaßen sich äußert:

»Vergebens hatten schon damals große rabbinische Autoritäten, wie M. S. Weyl und Jakob Eger, dasselbe an der Hand der Wissenschaft und der Tradition bekämpft; es war, so zu sagen, noch maßgebend, als Sachs seine hiesige Amtswirksamkeit begann. Der Mann war theoretisch und praktisch die bündigste Widerlegung des hohlen Gumperzschen Gutachtens, welch' letzterem man — wir nehmen hier natürlich Moritz Veit und Josef Lehmann aus — in gewissen Sphären der Gemeindeverwaltung dennoch im Stillen zugetan blieb. Man warf mit der Phrase um sich, daß man keine »Hierarchie« wolle und übersah nur das Eine, daß man, allerdings ohne rechte Kenntnis, selbst die Stelle der herrschsüchtigsten Hierarchen einnahm. Der kundige, ehrenfeste, unabhängige und charaktervolle »Rabbiner«, dem

[1]) S. Beilage der Vossischen Zeitung vom 24. Februar 1864. Unterschrieben ist S. G. [Geheimer Sanitätsrat Samuel Gumbinner].

die Wahrhaftigkeit über alles ging, sollte nun einmal keine Macht, wie sie es nannten, erlangen. So lange ein Rabbiner nach altem Schlage, ohne Bildung, ohne europäisches Wissen da war, brauchte man keine Notiz von ihm zu nehmen; als ein anderer anspruchslos zwar, aber im Bewußtsein seiner Stellung doch etwas tun wollte, wurde ihm gezeigt, daß er nur ein Werkzeug in der Hand der Gemeindeältesten sein solle. Das hat der unbefangene Mann nicht zu seinem, sondern zum Schaden der Gemeinde erfahren müssen, und daran mußte auch die gewaltige Kraft eines Sachs brechen. So wurden seine reinsten Absichten zu nichte, so seine obgedachten Vorschläge zur Läuterung des Gottesdienstes beseitigt und dadurch eine Spaltung herbeigeführt, die so leicht verhütet werden konnte, während die Schismatiker aus allerlei hier nicht zu erörternden Gründen Sachs' leidenschaftlichste Gegner wurden und schon aus Prinzip ihm abhold blieben. Jene, wie man nicht anders sagen kann, der Sache und ihrem edlen Vertreter feindselige Absicht brachte es auch zuwege, daß, als die gesetzliche Regelung des jüdischen Kultus- und Unterrichtswesens Allerhöchsten Orts angeordnet worden war, dem Kultusminister, der Männer von genauer Kenntnis der jüdischen Zustände vernehmen wollte, zu Anfang 1845 nicht Sachs, dem es von Rechts- und Anstandswegen gebührte, sondern an seiner Statt ein Bankier und Tabakshändler in Vorschlag gebracht wurde, was umso weniger zu rechtfertigen war, als die Rechts- und Spezialverhältnisse schon eine genügende Vertretung in der Kommission gefunden hatten. Was gerade diese Vorarbeiten zu dem späteren Gesetze vom 23. Juli 1847 alles zuwege gebracht, ist hinlänglich gekannt. Als sie in ein zweites Stadium gerückt waren, sollte Sachs, der jetzt nicht füglich zu übergehen war, mit noch 11 anderen Glaubensgenossen, von denen 6 obenein der Reformgesellschaft angehörten, ein Gutuchten abgeben. Er unterzog sich dieser Arbeit, wie nicht anders zu erwarten war, mit Lust und Liebe, ohne jedoch, wie wiederum nicht anders zu erwarten war, die Grundlagen des Entwurfs erschüttern zu können. Als aber 1847 der vereinigte Landtag zusammengetreten und diesem die Beratung des Gesetzes »über die Verhältnisse der Juden« vorgelegt war, da war es Sachs, der still und geräuschlos, aber fest und sicher vor einzelnen einflußreichen Mitgliedern der Herren- und Ständekurie die Sache des echten, wahren Judentums vertrat und geflissentlich genährte und erzeugte Vorurteile, zerstreute und angefochtene Institutionen zur Würdigung zu bringen wußte. Wenn man heute die hier einschlagenden Verhandlungen nachliest und sich vergegenwärtigt, was alles einzelnen Abgeordneten zugetragen worden war, so wird man heute noch das

Andenken des Mannes segnen, der Licht schaffte und geschmähten Einrichtungen ihre Berechtigung zu wahren wußte, ohne etwas zu verdecken oder zu verhüllen.«

7. Konnten die Kräfte und Fähigkeiten Sachsens nicht in weiterem Umfange für die Angelegenheiten und die Interessen der Gemeinde zur Wirksamkeit kommen, nahmen mancherlei Enttäuschungen und Mißerfolge ihm auch die Lust, seine Anschauungen und Ratschläge geltend zu machen, so richtete sich seine Arbeit mehr und mehr auf das private Gebiet und eine rein geistige Tätigkeit, in der seine Persönlichkeit im vollen Maße zur Geltung kommen konnte. Er widmete einen großen Teil seiner Zeit dem Dienste einer ausgedehnten und verständnisvollen Wohltätigkeit[1]). Und keine der auf diesem Gebiete so schmerzlichen Erfahrungen — bei Reichen, wie bei Armen — vermochte ihm den Eifer und die Liebe für diese Tätigkeit zu nehmen und seine Arbeiten darin einzuschränken. Vor allem aber wirkte er in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit schöpferisch und anregend. Ein ausgebreitetes Wissen, eine große geistige Regsamkeit, ein vielseitiges Interesse für die verschiedenartigsten Fragen des Lebens und der Wissenschaft hielten ihn in steter unermüdlicher Tätigkeit und gaben seinen Gedanken, wie seinen Arbeiten reichen Inhalt und hohe Ziele.

Nach einigen kleineren, in hebräischen Zeitschriften veröffentlichten Arbeiten[2]) war sein ersteres größeres Werk »Die religiöse Poesie der Juden in Spanien«[3]). Dessen Abfassung gehört noch seiner Prager Zeit an und

[1]) Eine kurze Skizze darüber liefert David Hirschfeld in seinen Erinnerungen »aus dem alten Berlin« A. Z. d. Jud. 1899, S. 192.

[2]) Eine Erklärung von Jesaias 58 nebst Bemerkungen über das Verhältnis der Propheten zum Gesetze, sowie die Erklärung einer geschichtlichen Mischna, Kerem chemed VII, 124 ff., 269 ff.

[3]) Berlin 1845. Eine zweite Ausgabe, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr. S. Bernfeld nebst einer Lebensbeschreibung von Sachs erschien 1902.

hatte ihn längere Zeit dort beschäftigt. Die erste Veranlassung zu dem Buche war seine Übersetzung der unter den Gebeten des Kolnidreabends befindlichen Selicha אמנם כן gewesen, die zuerst in der von seinem Freunde Mannheimer in Wien veranstalteten Ausgabe der Festgebete erschienen ist und mit den Worten beginnt:

»In der Brust Sündenlust ist uns eingeboren.
Du, voll Huld, tilge Schuld, künd' uns an Vegebung«[1]).

Diese nach Form und Inhalt meisterhafte Übertragung erweckte vielfach den Wunsch nach einer ihr ähnlichen Verdeutschung anderer religiöser Poesien. Er veranlaßte Sachs zum eingehenden Studium der Sammlungen von solchen in den verschiedenen Riten. Sein Freund Luzzatto in Padua sandte ihm weitere Stücke aus seinen handschriftlichen Schätzen. Und so entstand aus einer sorgsamen Auswahl die Übersetzung einer Anzahl religiöser Gedichte spanischer Poeten, aus dem elften bis zum dreizehnten Jahrhundert von Gabirol bis zu Nachmanides. Was diese frommen Sänger aus einer tiefen religiösen Ergriffenheit und zugleich von einer überraschenden Höhe des Denkens und einer ernsten Betrachtung des Lebens aus gefühlt, gedacht und ausgesprochen haben, das wird von einem ihnen verwandten Gemüte nachempfunden und in einer markigen Sprache mit einer seltenen Beherrschung der verschiedensten Kunstformen dem deutschen Leser des neunzehnten Jahrhunderts dargeboten.

Alle diese Dichter haben ihre Eigenart, und verschiedenartig sind die Anschauungen und Gefühle, die sie er-

[1]) In der Ausgabe der Festgebete von Sachs für den Kolnidreabend nach polnischem Ritus 10. Ausg. S. 52 f. Vgl. auch zu diesem Gedichte und dem ähnlichen des spanischen Machsor (Rel. Poesie 121 ff.) die Bemerkungen von Sachs in seinem Briefe an Veit vom März 1841 (Briefwechsel, S. 48 f), anläßlich der Blutbeschuldigung von Damaskus.

füllen. Sachs weiß einem jeden gerecht zu werden. Er findet ergreifende Worte für den strengen schwermutsvollen Ernst eines Salomo Ibn Gabirol. Und ergreifend wirkt dessen Mahnung[1]):

»Vergiß dein Klagen,
Wogendes Herz,
Warum verzagen
Ob irdischem Schmerz?
Ruhet die Hülle,
Gebettet im Staub, —
Alles ist stille,
Der Vergessenheit Raub.
Du aber mußt zittern
Vor dem Tode, dem bittern,
Ewiger Geist!
Ob es dir nütze,
Ob es dich schütze —
Sollst du ihm nah'n, —
Deiner Werke Lohn zu empfah'n!

Was frommet die Trauer
Im Land sonder Dauer?
Herrschaft, Gepränge —
Qual wird's und Enge,
Schimmerndes Heil —
Tötender Pfeil;
Täuschung — die Pracht,
Lüge — die Macht,
Zerrinnet zerstäubt,
Und andern bleibt,
Was dir geblüht,
Du dir ermüht.

Das Leben — die Rebe,
Ein Winzer der Tod,
Auf jeglichem Schritte
Lauernd er droht.
Drum raffe dich auf,
Suche den Herrn!
Rasch ist des Tages Lauf,
Und das Ziel — so fern .....

[1]) S. 35.

Wie die Taube, die scheue,
Erzittre voll Reue.
Stets sorge hienieden.
Um der Ewigkeit Frieden.
In jeglicher Weil
Such' ewiges Heil.
In Tränen zerfließe,
Im Gebete ergieße
Dein Herz Ihm —, im stillen,
Und tu' seinen Willen.
Dann werden die Engel des Friedens dein warten
Und hin dich geleiten zum himmlischen Garten.«

Die Augen dieser Poeten sind aber nicht nur auf die letzten Ziele des Daseins gerichtet, sie sind auch offen für die Schönheit dieser Welt. Und in einem anmutigen Liede zum Passafeste preist der Dichter Nachum den Frühling der Natur, die ihn umgibt, um sodann für Zion und seine Getreuen einen neuen Frühling zu erbitten[1]):

»Winter ist davon gegangen,
Schmerz und Trübsal mit ihm flieht,
Wenn im Schmuck die Bäume prangen,
Neu der Seele Lust erblüht . . . . .«

»Sorgen, die das Haupt umschwirrten,
Flieh'n, wenn sich die Beete gürten
Mit dem Zaun der Myrten,
Rings von bunten Farben
Eingesäumt.
Und hinstarben
Meine Qualen ungesäumt.
Sieh' von duft'gen Höhen
Myrrhen hauchend mich umwehen.
Mit seiner Äste Prangen
Hält der Nußbaum mich umfangen.

Und es strömet Balsamhauch
Durch der Schatten Grün,
Wo links der Cassiastrauch,
Rechts Aloëen blühn.

[1]) S. 131 f.

Und der Kelch — krystallenhelle,
Rund — ein zierlich Kunstgebild,
Drin rubinrot schäumt die Welle,
Schon zum Trank gefüllt.
Ich vergesse Not und Sorgen,
Die im Herzen tief verborgen . . . .«

Die ergreifendsten Töne aber finden unsere Dichter für die Erhebung ihrer Herzen zu Gott, und in gedankenvollen, tief empfundenen Worten erklingt der Hymnus Jehuda ha-Levis[1]):

»O Gott! Wo find ich Dich?
Der tief verhüllt, erhaben wohnt!
Und wo nicht find' ich Dich?
Der überall im Glanze thront.

Er, den mein Herz verkündet,
Der Erde Grenzen hat er aufgebaut,
Den Nahen fest verbündet,
Den Fernen treu vertraut.
Du wohnst in Himmelssphären,
Du thronst im Ätherlicht,
Gebenedeit von Deinen Herren,
Ihr höchstes Lob erreicht Dich nicht.
Dich tragen nicht die Welten alle,
Wie erst des Tempels Halle?

Und stehst Du auf, Dich zu erheben
Auf deines Thrones Höhe,
Mehr als das eigne Leben
Durchbebt sie Deine Nähe.
Ihr Mund bezeugt und kündet laut,
Daß sie nur Dein Gebild.
Wer spricht: ich hab' ihn nicht geschaut?
Das Firmament und was es füllt,
Verkündet Deine Allgewalt,
Ob hörbar auch kein Ton erschallt.

Nach Deiner Nähe schmacht ich,
Dich ruft mein innig Fleh'n,

[1]) S. 92 f.

Dir zu begegnen tracht' ich,
Und seh' Dich vor mir stehn[1]).
Ich schaue Wunderwerke,
Dein Tun in heil'ger Pracht.
Wer bebt nicht Deiner Stärke,
Beugt sich nicht Deiner Macht?
Wer sollte nicht zu Dir sich wenden,
Der allen reicht mit vollen Händen?

Wie? Unter Erdensöhnen
Weilt Gott? So kühner Glaube,
Wie ziemt so stolzes Wähnen
Dem, der entstammt dem Staube?
Doch deine heil'ge Nähe
Thront, wo Dein Lied erschallt[2]).
Der Chor der Himmelshöhe
Singt Deine Allgewalt.
Ihr Haupt trägt Deines Thrones Pracht.
Sie alle trägt und stützet Deine Macht.«

Den Übersetzungen folgt eine wissens- und gedankenreiche Darlegung des Entwickelungsganges des Judentums bis zur Blüteperiode der jüdisch-spanischen Poesie. Sachs charakterisiert ihn folgendermaßen[3]): »Die innere Geschichte des Judentums gliedert sich nach Institutionen und Literaturwerken, nach dem Auftreten oder Erlöschen gewisser, das Ganze umfassender Formen viel natürlicher und wahrer, als nach den folgenreichsten politischen Begebenheiten. Während jene den geistigen Umschwung, die Triebkraft des religiösen Gedankens, seine Rück- und Fortschritte, oder den Mangel lebenskräftiger Produktivität und Energie ausdrücken, gleiten diese ent-

[1]) So schön die Übersetzung im Deutschen klingt, den beiden wunderbaren Versen des Originals דרשתי קרבתך בכל לבי קראתיך, ובצאתי לקראתך מצאתיך konnte sie nicht gerecht werden.

[2]) Auch hier gibt nur das Original ואתה קדוש יושב תהלותם וכבודם mit der Anwendung eines Bibelwortes die klare Antwort auf die gestellte Frage. Ihre Kürze und ihre schlagende Kraft wiederzugeben, war in deutscher Sprache nicht möglich.

[3]) S. 167 f.

weder spurlos ab an dem nach innen gewandten und von dem Weltverkehr abgezogenen Sinne, oder berühren schmerzlich die äußere Existenz, aber auch nur diese, während der einmal eingeschlagene Weg unverwandt eingehalten wird«.

Demgemäß schildert Sachs die mit der Zerstreuung der Juden eintretende Umbildung einer nationalen Gemeinschaft zu einer rein religiösen, in der das Lehrhaus der einzige Mittelpunkt selbständigen Lebens wird. Er legt die Faktoren, die Anschauungen und Empfindungen dar, aus denen der mannichfaltige Inhalt des Talmud sich bildet. Er zeigt[1]), wie die heiligen Bücher »der immer gegenwärtige sichere Einigungspunkt, das Banner waren, um das sich die Geschlechter und Zeiten scharten, und wie die Halacha und Haggada des Talmud nur die Fortsetzung und weitere Entwickelung dessen sind, was bereits in der Bibel uns entgegentritt: »einerseits das Gesetz mit seinen immer giltigen Ansprüchen in seinen Vorschriften, den stummen Hieroglyphen des religiösen Gedankens und andererseits der freigestaltete Ausdruck der ewigen Idee als Lehre, Mahnung, Verkündigung der Propheten, als heiliges Lied der Psalmensänger, als gedankenvoller Ausspruch und lehrende Betrachtung der Weisen.«

Die Entwickelung des Talmud hat sich in stiller Abgeschlossenheit vollzogen, und diese hat noch einige Jahrhunderte weiter angedauert. Dann aber wurde »die stetige Einheit des durch Jahrhunderte ausschließlich mit sich selbst verkehrenden, über sich selbst brütenden und in den von ihm selbst gezogenen Kreisen eingesponnenen Lebens[2])« durch die Berührung mit der arabischen Bildung und durch das Studium der durch sie vermittelten Geisteswerke durchbrochen und dem jüdischen Geiste neue Impulse zugeführt.

Die Darlegung der tiefen Wirkung, welche das Studium der griechischen Philosophen, und ganz be-

[1]) S. 146 ff.
[2]) S. 163 ff.

sonders des Aristoteles, auf die Juden ausübte, gehört zu den Glanzpunkten in dem Buche Sachsens[1]). Er findet sie nicht sowohl in dem Inhalte dieser Werke, in ihrem spekulativen Gehalte, oder in dem, was sie an positivem Wissen mitteilten, wie vielmehr in dem »zum Gebrauche der eigenen Geisteskraft stachelnden Charakter der aristotelischen Schriften, in der Macht, mit der er die in seinen Kreis eingetretene Welt zwang, hergebrachter Vorstellungsweisen sich zu entäußern, mit den früher kaum nur geahnten Ansprüchen der logischen Gesetzmäßigkeit sich abzufinden und, um den unschätzbaren Besitz geistiger Selbsttätigkeit bereichert, heimzugehen und die eigenen Fluren anzubauen.«

»Die frische Aufgewecktheit, die Lust und Liebe, der unverwüstliche Ernst und die treue Hingebung, mit welcher das Philosophieren geübt; die Würde und Hoheit, die dem Denken, dem Erkennen beigelegt wird; die leidenschaftliche Begeisterung für das Wahre, nach dessen Besitze sie nun alle, die Welt vergessend, auf ihre Freuden verzichtend ihren Leiden unnahbar auszogen — diese ernsten jüdischen Weisen, sind hier als bedeutende Momente in die Wagschale zu legen« . . .

»Die aristotelische Philosophie wirkte wie ein erfrischender Morgenwind, die Schwüle und den Druck der Glaubensatmosphäre abkühlend, Dünste und Wolken verscheuchend, die den reinen Äther des geistigen Bewußtseins umzogen und verhüllt hatten. Andererseits tritt auch die Hoheit und Vernunftmäßigkeit des jüdischen Religionsprinzipes, seine gesunde Kräftigkeit hervor, das die Berührung mit der Philosophie nicht fliehen durfte, wie die bewegliche Raschheit des für jedes neue Wissenselement empfänglichen jüdischen Geistes, der sich bald in dieser aufgeschlossenen Welt von Gedanken und Denkformen heimisch machte.«

[1]) S. 184 ff.

Das am meisten charakteristiche Produkt des durch die griechische Philosophie beeinflußten religiösen Bewußtseins jener Zeit ist »die Königskrone« des Dichters und Philosophen Salomo Ibn Gabirol, von dessen reichem Inhalte (in 845 Versen) Sachs neben seiner vortrefflichen Übersetzung eine klare Übersicht gibt[1]).

»Alles was der Dichter wußte, was sein eigenes Denken ihn gelehrt, seine Glaubensbücher ihm überliefert, was er von der Wissenschaft und Weisheit seiner Zeit erfahren, — das flocht er zum Ehrenkranze für seinen Gott. Seine Schilderung des Universums ist geradezu eine poetische Umschreibung des aristotelischen Buches »von der Welt«. In Bildern, die Plato und Aristoteles ebenso, wie der Bibel und der nachbiblischen jüdischen Literatur entlehnt sind, schildert er die Erde, die Sternensphären, die Engel- und die Geisterwelt, den Menschen in seiner Größe, wie in seiner Sinnlichkeit und Sündigkeit, um sodann in einen Hymnus auf Gott und dessen Güte auszuklingen. Die ganze Weltanschauung des spanischen jüdischen Mittelalters tritt uns in diesem großen Gedichte entgegen, zu dem Sachs sodann noch interessante Parallelen aus Dantes Beschreibung vom Himmel anführt.

In ähnlicher Weise werden auch die übrigen Gedichte analysiert und erklärt, die einzelnen Dichter nach ihren verschiedenen Anlagen charakterisiert und ihre Schicksale uns vorgeführt. Es ist eine große Mannichfaltigkeit von Individualitäten, die wir kennen lernen, ein eifriges Streben nach Bildung und Wissen, eine rege Geistestätigkeit, heitere lebensfreudige Poesie, sowie ernste Forschung und helles Denken, die uns entgegentreten. »Philosophie und Dichtung, Astronomie und Mathematik, Sprachkunde und Exegese, Naturwissenschaft und Medizin neben einer geistvollen und gründlichen Talmudgelehrsamkeit« sind die Felder, die in sorgsamer und gründlicher Pflege von ihnen bebaut werden[2]).

[1]) S. 224 ff. [2]) S. 181 f.

Von dieser Arbeit und ihren Erzeugnissen wollte Sachs ein Bild geben mit dem Wunsche, »auch das, was Juden geleistet und geboten, gedacht und empfunden, woran sie mitgeholfen, und was sie sich angeeignet, worin sie dem allgemeinen Bildungsstrome gefolgt oder in eigentümlicher Weise ihr innerstes Leben dargelegt, — erkannt, dargestellt, gewürdigt, in das große Inventar der Menschheit eingetragen sehen zu wollen«[1]).

Dieser Wunsch hat sich nur in geringem Umfange erfüllt. Alexander von Humboldt hat in seinem »Kosmos« mehrfach auf die Mitteilungen von Sachs hingewiesen[2]). Sonst hat das heute noch unübertroffene Buch wenig Beachtung gefunden. Auf einen seiner Leser jedoch hat es einen Eindruck gemacht, der den Wünschen entsprach, mit denen Sachs es geschrieben hatte, — auf Heinrich Heine. Er hatte in seiner Jugend, während seines Berliner Aufenthaltes, im Verkehre mit Zunz, Moser und andern Führern des Kulturvereins Interesse für die Geschichte der Juden gewonnen. Er hatte jedoch hauptsächlich nur von ihren Leiden erfahren, nur weniges — und dazu ihm fernerstehendes — von ihrer Geistestätigkeit. Nun lernte er durch die Übersetzungen Sachsens die Poesie des mittelalterlichen Judentums kennen. Der große Dichter in ihm erkannte ihre Kraft und Größe, ihre Innigkeit und ihre Schönheit und kam dadurch zu jenen Schilderungen von Salomo Ibn Gabirol und Jehuda ha-Levi, die zu dem Schönsten gehören, was sein Romanzero uns bietet und wie ein helles ungetrübtes Licht uns erfreuen neben den finstern Schattenbildern und spöttischen Gestalten, die durch jenes Buch der Schmerzen ziehen. Und sie wenigstens tragen die glorreichen Namen der großen jüdischen Dichter Spaniens auch in die weiten Kreise derer, die sonst nichts von einer jüdischen Poesie und den Erzeugnissen des jüdischen Geistes im Mittelalter erfahren.

[1]) Vorwort S. V.
[2]) B. II, S. 119 u. 463.

8. Von der Darstellung der religiösen Poesie der spanischen Juden wandte sich Sachs zur Übersetzung und Bearbeitung der Festgebete der deutschen Juden, zu der des Machsor nach deutschem und polnischem Ritus. In diesen Sammlungen sind hauptsächlich die Schöpfungen eines der ältesten liturgischen Dichter, des Eleasar Kalir, vertreten und diejenigen jüdischer Dichter Frankreichs und Deutschlands, denen er zum Muster und Vorbild gedient hatte.

Sie sind nach Form und Inhalt sehr verschieden von denen der spanischen Dichter, weniger freie Schöpfungen des eigenen Geistes wie diese, als vielmehr die poetische, oft auch nur die versifizierte Verarbeitung der Haggada, der religiösen Gedanken und Anschauungen, der Lehren und Überlieferungen, welche im Talmud und Midrasch über die Festtage und die bedeutsamsten Momente des religiösen Lebens niedergelegt worden sind. Auch sprachlich fehlt ihnen die Klarheit und Durchsichtigkeit, der leichte Rhytmus und die künstlerische Gestalt, die jene auszeichnen. Sie folgen ihren eigenen sprachlichen Regeln, die von denen der spanischen Grammatiker abweichen. »Kalir«, sagt Zunz[1]), »tyrannisiert den Hebraïsmus, zwingt ihm willkürliche Bildungen auf, aber mit einer Übermacht und mit so hinströmender Fülle, daß man bei der Hoheit des Gedankens die Unebenheiten des Vortrages übersieht, zumal wenn des Peitan religiöse Glut den Kunstrichter erwärmt«.

Diese religiöse Glut, die Tiefe der Empfindung und die Kraft der Phantasie, die auch Luzzatto an den Piutim des deutschen Machsor rühmt[2]), sie haben auch Sachs ergriffen. Die Rauhheit ihrer Form trat für ihn zurück vor der Bedeutsamkeit des Inhaltes, vor der innigen Gläubigkeit, der tiefen Demut, dem festen Gottvertrauen, die in ihnen

[1]) Gottesdienst-Vorträge ? S. 397.

[2]) S. seine hebräischen Briefe, hrsgegeb. v. Eisig Graeber, I, S. 336 b ff.

sich offenbaren. In langsamer, unermüdlicher Tätigkeit bearbeitete er den ganzen hebräischen Text des neunbändigen Machsor und übersetzte den größten Teil seiner Gebete in einer der Form, der Vers- und Strophenbildung der einzelnen Gedichte möglichst nahekommenden Weise[1]). Mit seltener Sprachgewalt suchte er den Inhalt dieser so verschiedenartigen poetischen Gebilde, die Himmel und Erde, Gott und den Menschen, die Welt und Israel, wie den Einzelnen mit seinen verschiedenartigen Schicksalen, Sorgen und Angelegenheiten behandeln, in deutscher Sprache wiederzugeben. Er hatte schwer damit zu ringen, die von talmudischen und midraschischen Gedanken erfüllten, oft beziehungsreichen, ja rätselhaften Verse in der gebotenen Kürze und ohne weitläufige Umschreibung zu übertragen. Und nicht immer ist es ihm gelungen, den spröden Stoff zu bemeistern. In manchen seiner Übersetzungen liegt der Reim und die Versbildung, ja der ganze deutsche Ausdruck wie eine Rinde über einer harten Schale, die erst den Kern enthält. Nicht wenige Stücke widerstrebten wegen ihres rein gelehrten, symbolischen, mystischen, oder überschwänglichen Inhaltes, oder auch, weil sie ohne eingehende Erklärung unverständlich sind, überhaupt einer vollständigen Wiedergabe in deutscher Sprache. Ihren Inhalt gab Sachs in kurzen Anmerkungen wieder. Aber in den eigentlichen Gebeten, in den Bußliedern, da, wo die Seele unmittelbar mit ihrem Gotte spricht und die Stimmungen des Gemütes sich offenbaren, da hat er für sie den verwandten, zum Herzen sprechenden Ausdruck gefunden. Und auch in den Hymnen und Liedern zum Preise Gottes, oder seiner Schöpfung ließ er aus all' ihrer Schwere und Dunkelheit ihre erhabenen, großartigen Züge hervortreten, wie aus ihrer harten Form die Tiefe ihres religiösen und poetischen Gehaltes.

[1]) Über die Gesichtspunkte, die ihn bei seiner Übersetzung leiteten, s. seine Ausführungen in der hebräischen Einleitung zu derselben im Anhange zu B. I, S. XXVII ff.

Die Ausgabe des Machsor von Sachs mit Übersetzung und Erklärung erschien nach zehnjähriger Arbeit im Jahre 1856. Sie wurde ein Geschenk für die Synagoge, eine Ausgabe, die alle ihre Vorgänger übertraf und in den Schatten stellte. Zwei Jahre später folgte ihr seine Ausgabe des Siddur, des »Gebetbuches für Israeliten«. Und in seinem Nachlasse fand sich noch eine Übersetzung der Selichoth, der Gebete für die Fast- und Bußtage, die bis jetzt noch nicht zur Veröffentlichung gekommen ist.

9. Ein Geschenk für das jüdische Haus wurden sodann Sachs »Stimmen vom Jordan und Euphrat«, von denen das erste Bändchen 1852, das zweite erst nach seinem Tode erschien. Es ist eine Sammlung poetischer Bearbeitungen von Sagen und Erzählungen, Parabeln und Hymnen, Gedanken und Sprüchen aus dem Talmud und Midrasch. Eine Anzahl Beiträge hat Moritz Veit dazu geliefert.

Bereits in der Studienzeit der beiden Freunde war unter ihnen der Plan zu diesen Übersetzungen, die vielfach auch sich zu Nachdichtungen gestalteten, aufgetaucht. Veit hatte deshalb Unterricht bei Salomon Pleßner u. a. zum Verständnis der midraschischen Literatur im Originale genommen und ließ sich, wie von Sachs, so auch von andern damit vertrauten Freunden auf geeignete Stücke für eine poetische Bearbeitung aufmerksam machen[1]). Er hatte ein gutes Verständnis für den Geist, der in diesen, in gedrängter Kürze erzählten Sagen, wie in den knappen, nur wenige Worte enthaltenden Sentenzen steckt. Aber ihn interessierte dabei doch hauptsächlich »der Lichtkern des poetischen Gedankens«, und seine Bearbeitungen hatten gleich denen, die Herder in den »Blättern der Vorzeit« und sodann Weil, Hurwitz, Krafft u. a. gegeben hatten, den Zweck, einzelne sinnreiche parabolische Stellen aus

[1]) Briefwechsel, S. 3 f., 8 ff.

der großen talmudischen Literatur in moderner poetischer Gestalt wiederzugeben.

Sachs hatte ein weiteres Ziel dabei im Auge, das schon die Überschrift des Aufsatzes anzeigt, in dem er die ersten Proben seiner Übersetzungen mitteilte: »Zur Charakteristik des Judentums, seiner Lehre und seiner Lehrer«[1]). Die poetische Fassung seiner Übersetzungen ist ihm nur das Mittel zum Zwecke, den im Originale formlos und ohne alle Rücksicht auf künstlerische Gestaltung gegebenen Stücken einen klaren und gewinnenden Ausdruck zu geben und dem Gedanken, der dort oft nur in flüchtigen Zügen angedeutet ist, zu voller Geltung und Anschaulichkeit auch für den deutschen Leser zu verhelfen.

[1]) Jahrbuch für Israeliten, Wien 1843, S. 175 ff.

(Schluß folgt.)

Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna.

Von H. Rosenberg.

(Fortsetzung.)

טִיט Kot, Schlamm, bh. n. b. Albr. 108, Mikwaot II, 8 (233 a, 22) masc. כאי זה ט׳ט מטבילים בטיט שהמים צפים על גביו, Machschirin III, 5 (241 b, 23) masc. בטיט נגוב.

טַל Tau, bh. b. masc. Albr. 325, Para IX, 1 (225 a, 14) masc. ר׳ אליעזר אומר יניהנה בחמה והטל עולה.

טָלֶה junges Lamm, bh. n. b. Albr. 67, Bechorot I, 3 (168 b, 9) masc. טלה אחד.

טָלָף Klaue, nb. Sebachim IX, 6 (153 b, 17) masc. טלפים בזמן שהן מחוברים, Para II, 2 (222 a, 18) masc. טלפיה שחורים.

טומטום Mensch oder Tier, dessen Geschlecht nicht kenntlich ist, nb. Jebamot VIII, 6 (73 a, 10) masc. טימטום שנקרע ונמצא זכר, Baba batra IX, 7 (112 a, 6) masc. ילדה טומטום אינו נוטל.

טֶנֶא Korb, bh. b. masc.; jedoch bloß mit vorangehendem Verbum, Albr. 88, Tamid III, 6 (189 a, 6) masc. הטני דומה לתרקב של זהב מחזיק קביים וחצי.

טַס Metallplatte, nb. Kelim XIV, 5 (198 b, 22) masc. טסין הצפויים.

טַעַם Einsicht, sapientia, bh. b. masc. Albr. 112, Bikkurim I, 2 (30 b, 26) masc. מאיזה טעם.

טֶפַח Handbreite, bh. n. b. Baba batra II, 1 (117 b, 27) masc. שלשה טפחים.

טָפֶיטָן (τάπης) Teppich, Decke, Kelim XXIII, 2 (203 a, 1) masc. טפיטן של סום טבא.

טרסקל (τρισκέλής) Korb, Kelim XXII, 10 (202 b, 24) masc. טרסקל טהיר. (Bei Dalman unrichtig fem.).

טְרָפָעִיק (τροπαϊκά) eine Münze, Ketubot V, 7 (80 a, 23) masc. שלשה טרפעיקין.

טְרִקְלִין (τρίκλινον) Speisesaal, Erubin VI, 6 (42 a, 19) masc. טרקלין אחד.

יָד Hand, bh. b. fem. Albr. 74. Ebenso ist יד fem. auch bei Ben-Sira IV, 31, im bibl. Aram. Kautzsch, aram. Gramm. § 50, Anm. 2, im Syr. 'idā, Nöldeke § 84, im arab. jad, Gaspari-Müller, Arab. Gramm., 4. Aufl., § 288 d, im Mand. עדא, Nöldeke, mand. Gramm. p. 157, im Assyr. Kûtu, Delitzsch, Assyr. Gramm. § 71, Sabbat I, 1 (32 b, 5) fem. ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה; Gittin VI, 2 (96 b, 17) fem. איך שהי ידים זכות, und viele andere Stellen. In der Bedeutung »Fach,« »Teil,« Erubin VIII, 2 (43 a, 7) fem. שתי ידות, Makkot III, 13 (131 b, 10) fem. שתי ידות.

יוֹבֵל, bh. n. b. Albr. 92, Erachin VII, 5 (175 a, 18) masc. עד היובל השני.

יוּחָם Genealogie, nb. Kidduschin IV, 1 (100 b, 22) masc. עשרה יוחסין.

יוֹם Tag, bh. b. masc. Albr. 47, Abot II, 15 (145 a, 19) masc. היום קצר, Baba mezia II, 6 (112 a, 6) masc. שבעה ימים, und viele andere Stellen.

יַיִן Wein, bh. b. masc. Albr. 98, Nidda IX, 11 (240 a, 15) masc. יש גפן שיינה אדום יש גפן שיינה שחור וכו׳.

יֶלֶד kleines Kind, bh. b. masc. Albr. 66, Sukka V, 2 (58 a, 13) masc. ארבעה ילדים.

יָם Meer, bh. b. masc. Albr. 61, Berachot IX, 2 (3 a, 29) masc. ים הגדול, Mikwaot V, 4 (234 a, 21) masc. כל הימים מטהרין.

יְסוֹד Fundament, die Basis des Altars, masc. Albr. 83, Tamid IV, 1 ff., (189 a, 1 ff.) ist nicht wie Ep.: יסיד דרמית, sondern mit M. und Lowe: יסוד דרמי zu lesen.

יָצִיעַ bh. (auch יצוע geschrieben) b. masc. und fem. vgl. Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch. Baba batra IV, 1 (119 a, 21) in der Bedeutung »Anbau eines Hauses,« fem. יציע אף על פי שהיא פתוחה.

יֵצֶר bh. b. masc. Berachot IX, 5 (3 b, 10) in der Bedeutung »Trieb« masc. בשני יצרים, ביצר הטוב וביצר הרע.

יְרוּשָׁלַיִם Jerusalem, bh. b. fem. Albr. 59, Sota IX, 2 (105 a, 3) fem. יאין ירושלים מביאה עגלה ערופה.

יֶרֶךְ Hüfte, bh. b. fem. Albr. 75, Sota I, 6 (101 a, 23) fem. ירך התחילה לעבירה תחילה לפיכך תילקה הירך תחילה.

יֶרֶק grünes Kraut, bh. b. masc. Albr. 318, Kilajim III, 3 (10 b, 2) masc. ירק אחר.

יָתֵד Pflock, bh. b. fem. Albr. 91, Kelim XIV, 3 (198 b, 15) fem. יתדות אהלים ויתדות המשוחות טמאות. Ebenso fem. auch im Talmud Babli, Erubin 8 b und 9 a.

יָתוֹךְ ein zum Herde gehörendes Gerät; nb. Kelim XII, 3 (197 b, 23) masc. הייתוכין טמאים.

כָּבֵד Leber, Terum. X, 11 (21 b, 25) fem. כבד אוסרת ואינה נאסרת וכו', Chull. III, 1 u. 2 (164 b, 2 u. 11) fem. נטלה הכבד וכו', Tamid IV, 4 u. 6 (189 b, 13 u. 15) ist nicht mit Ep. והכבד תלוי, sondern mit M. und Lowe והכבד תלויה zu lesen. Ferner ist weibl. gebraucht das syr. kabdā, vgl. Nöldeke, syr. Gramm. § 84. Das arab. kabid ist dagegen fem. und masc., vgl. Caspari-Müller, arab. Gramm. § 290, 3. Im bh. ist blos eine Stelle mit Konstruktionsbeispiel, vgl. Albr. p. 81, wo aber das männliche Verb. vorangeht und infolge-

dessen den männl. Gebrauch nicht beweist, vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm., § 145 o.

כֹּבֶד die schwere Wucht, bh. n. b. Kelim XXI, 1 (202 a, 23) in der nachbibl. Bedeutung die Walze am Webestuhl, masc. הנוגע בכובד העליון, בכובד התחתון וכו', Negaim XI, 9 (219 b, 15) fem. מן הכובד העליונה לכובד התחתונה[1]) nach Analogie anderer Gerätschaften und Werkzeuge.

כָּבוֹד Ehre, bh. b. masc. Albr. 114, Sota IX, 18 (105 b, 11) masc. בטל כבוד התורה.

כֶּבֶשׂ Lamm, bh. b. masc. Albr. 67, Menachot IV, 3 (157 b, 27) masc. הכבשים מעכבין. Ferner masc. Keritot VI, 12 (182 a, 30) und andere Stellen.

כֶּבֶשׁ Treppe, bh. n. b. Albr. 93, Schekalim VI, 4 (55 a, 3) masc. הכבש אחד של שיש ואחד של כסף, Middot III, 6 (186 b, 6) masc. וכבש היה לדרומו של מזבח.

כָּבֵשׁ Eingelegter, nb. Schebiit IX, 5 (16 b, 17) masc. הכובש שלשה כבשים.

כַּד Krug, bh. b. sing. fem. plur. masc. Albr. 89. In der Mischna ist auch der Plural weiblich gebraucht. Demai VII, 8 (9 a, 21) עשר כדי יין. Maaßer scheni I, 3 u. 4 (22 b 6 u. 10) כדי יין סתומות, II, 10 (23 a, 21) מכד אחת, Baba kamma III, 1 u. 2 (106 b, 20 u. 22) נשברה כדו, המניח את הכד וכו', ובא אחר ונתקל בה וישברה וכו'. Ferner fem. von sing. Baba kamma III, 5 (106 b, 30); X, 4 (110 b, 29).

כָּדוֹם ein Gerät mit Haken (zum Herausziehen des Eimers aus dem Brunnen), nb. Tebul-jom IV, 5 (247 a, 6) masc. הכדומין האשקלונין.

כּוֹי zweifelhafte Tierart, nb. Chull. VI, 1 (166 a, 4) masc. ונוהג בכוי מפני שהוא ספק. Ferner masc. Bikkurim II, 8 (31 b, 12) und andere Stellen.

---

[1]) Dies ist die Leseart aller von mir benutzten Texte: M., Lowe, Ep., Ven. 1606.

כּוֹךְ Höhlung, Vertiefung, nb. Baba batra VI, 8 (121 a, 4) masc. ופותח לתוכה שמונה כוכים שלשה מיכן ושלשה מיכן וישנים מבפנדן, ferner masc. Oholot VI, 6 (208 b, 19).

כּוֹכָב Stern, bh. b. masc. Albr. 323, Sukka II, 2 (56 b, 9) masc. הכוכבים נראין.

כּוֹס Becher, bh. b. fem. Albr. 88. In der Mischna ist כוס dagegen stets männl. gebraucht. Pesachim X, 2 u. 3 (48 b, 14 u. 18) כוס ראשון; X, 7 (49 a, 3) כוס שלישי; Sebachim VIII, 8 (153 a, 5) כוס אחד; VIII, 13 (153 a, 20) בישני כוסות; VIII, 8 (155 b, 8) חטאת שקיבל דמה בכוס אחד וכו' קבל דמה בשני[1] כוסות, נתן שניהם, בפנים פטור, שניהם בחוץ חייב, אחד בפנים ואחד בחיץ פטור, Kelim XXX, 3 (206 a, 13) כוס שניפגם רובו טהור, Para II, 5 (222 a, 28) בתוך כוס אחד, היו בתוך שני כוסות וכו' אפילה[2].

כוסבר v. כסבר.

כופה v. כפח.

כּוּשׁ Spindel, nb. Kelim IX, 6 (196 a, 29) masc. כוש שבלע את הצינורה, Ohol. XVI, 2 (213 a, 28) masc. כוש שהוא תחוב בכותל.

כותה v. כתה.

כֹּחַ Kraft, bh. b. masc. Albr. 112, Zabim III, 1 (244 a, 18) und andere Stellen masc.

כִּיס Beutel, bh. b. masc. Albr. 88, Bechorot VI (170 b, 22) masc. שני כיסים; ferner Kelim XXVI, 2 (204 a, 11) und andere Stellen masc.

כִּכָּר eigentlich Rundung, Brotscheibe, bh. belegt fem. und für masc. I Sam. 10, 3, vgl. Albr. 49 u. 95. In der Mischna ist dagegen der männl. Gebrauch häufiger als der fem. Gebrauch. Für den weibl. Gebrauch sind anzuführen: Terum. VIII, 11 (21 a, 5), Schebuot III, 7 (133 a. 9), Tohorot IV, 9 (229 a, 6). Für den männl. Gebrauch sind anzuführen:

[1]) Dies ist die Leseart bei M., während Lowe, Ep. שתי haben.

[2]) Ferner masc. im Babyl. Talmud, Sabbat 76 a, Ketubbot 8 b und 65 a.

Sota V, 2 (102 b, 29), Baba mezia II, 1 (111 b, 20), Tohorot I, 7 (227 b, 13), IV, 1 (228 b, 11), V, 5 (229 b, 9), Tebul-jom I, 1 (245 b, 17). Ein instruktives Beispiel für den gleichzeitigen comm. Gebrauch ist Jadajim II, 4 (247 b, 21): היו ידיו טהורות ולפניו שני כברין טמאין וכו' היו ידיו טמאות ולפניו שני כברין טהורים וכו' היו ידיו אחת טמאה ואחת טהורה ולפניו שני כברין טהורין וכו' היו ידיו טהורות ולפניו שני כברין אחת טמאה ואחת טהורה; נגע באחת מהן ספק בטמאה נגע ספק בטהורה נגע וכו'.

כֹּל die Gesamtheit, bh. b. masc. Albr. 318, Maaßer scheni I, 8 (22 a, 19) masc. כל שהוא בא, ferner masc. Kelim XVII, 14 (200 b, 11) und andere Stellen.

כִּלְאַיִם Im nb. Hebr. substantiv gebraucht. Mischung zweierlei Gattungen, Kilajim VIII, 1 (12 a, 30) masc. כלאי כרם אסורין.

כֶּלֶב Hund, bh. b. masc. Albr. 67, Baba mezia VII, 9 (115 b, 6) masc. שני כלבין. Ferner masc. Oholot XI, 7 (211 a, 23) und andere Stellen.

כלונס v. כלנס.

כְּלִי Gerät, Gefäß, bh. b. masc. Albr. 87, Maaßrot III, 5, (26 b, 9) שהכלים נשמרים, ferner masc. Sabb. XXIV, 1 (39 a, 22) und andere Stellen.

כְּלָל Allgemeines, nb. Maasrot I, 2 (25 b, 3) masc. ועוד כלל אחר אמרו. Ferner masc. Sabb. VII, 5 (34 b, 12) und andere Stellen.

כְּלוֹנָס = כלונסא (χέλωνίς) Pfeiler, Middot III, 13 (186 b, 26) masc. וכלונסות של ארז היו קבועים.

כֵּן Basis, Untergestell, bh. n. b. Albr. 84, Joma V, 4 (51 a, 10) masc. יצא והניחו על כן השני שהיה בהיכל ר' יהודה אומר לא היה שם אלא כן אחד בלבד.

כִּנּוֹר Saiteninstrument, bh. b. masc. Albr. 92, Erachin II, 6 (173 b, 12) masc. מתשעה כנורות.

כָּנָף Flügel, bh. b. fem. Albr. 75. Dasselbe Geschlecht hat auch das syr. kenphā und das mand. כאנפא Arm und

גאנפא Flügel; vgl. Nöldeke, syr. Gramm. § 84 und die mand. Gramm. S. 157. Chullin XII, 4 (168a, 13) fem. בזמן שכנפיה נוגעות וכו', Kelim XIV, 5 (198 b, 19) fem. וכנפים המקבלות הרצועות, Chull. III, 7 (164 b, 26) ist nicht mit Ep. וכנפיו חופין, sondern mit Lowe הופות zu lesen.

כִּסֵּא Stuhl, bh. b. masc. Albr. 93, Kelim XXII, 4 (202 b, 9) כסא של כלה שניטלו חפויו, ferner masc. Zabim IV, 4 (244 b, 17) und andere Stellen.

כְּסְבָּר nb. Koriander, Maasrot IV, 5 (27a, 10) fem. כסבר שזרעה.

כָּסוּי Decke, bh. b. masc. Albr. 97, Kelim II, 5 193a, 24) masc. כסוי הלפס בזמן שהוא נקוב, Kelim XIV, 3 (198 b, 18) masc. כל הכסויות טהורים, und andere Stellen masc.

כֶּסֶף Silber, bh. b. masc. Albr. 108, Baba kamma IX, 11 (110 b, 12) masc. הכסף ינתן לבניו, Baba mezia IV, 1 (113 a, 20) masc. והכסף אינו קונה את הנחשת und viele andere Stellen. In Stellen wie Baba mezia IV, 7 (113 b, 7) Schebuot VI, 1 (134 b, 3) und andere, wo כסף in der Bedeutung Silbermünze weibl. gebraucht wird, ist מעה zu ergänzen. Ein instruktives Beispiel hierfür ist Chagiga I 2 u. 5 (67a, 7 u. 13) הראייה שתי כסף, והגיגה מעה כסף.

כַּף Handhöhlung, Schale, Löffel, bh. b. fem. Albr. 75, Abot II, 8 (144 b, 30) fem. אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה, Kelim XIII, 2 (198 a, 12) fem. קלי גריפין שניטלה כפה, XXIV, 17 (203 b, 5) fem. כף של מאזנים שטלייה על שולי המיחם וכו' טלייה על צדה וכו', XXVI, 3 (204 a, 13) fem. כף לוקטי קוצים טהורה. Dasselbe Geschlecht hat auch das syr. kappā, vgl. Nöldeke, syr. Gramm. § 84. In der Mischna ist aber auch der männl. Gebrauch von כף (in der Bedeutung »Schale,« »Löffel«) nachzuweisen: Tamid V, 4 (190 a, 12) masc. והכף דומה לתרקב גדול של זהב מחזיק שלשת קבין, Kelim XIII, 2 (198 a, 13) masc. מכחל שניטל הכף טמא מפני הזכר.

כַּפַּח = כופח Kochapparat, nb. Kelim V, 2 (194 a, 23)

masc. הכופח עשאו לאפייה שעורו כתנור וכו׳, Sabb. III, 2, Ep. כופח שהסיקוהו בקש ובגבבא, Lowe (33a, 27) hat hier כופח שהסיקוה

כְּפָר Dorf, bh. n. b. Albr. 320, Erubin V, 3 (41 b, 12) masc. וכן שלשה כפרים המפולשין. Ferner masc. Megilla I, 1 (65a, 16), Edujot II, 2 (137a, 5) und andere Stellen.

כַּר Decke, bh. n. b. Albr. 88, Sabb. XXI, 2 (38 b, 8) in der nb. Bedeutung »Decke« masc. נוער את הכר והן נופלות היתה עליו לשלשת וכו׳.

כֹּר Kor, ein Maß für trockene und flüssige Dinge, bh. n. b. Albr. 95, Nedarim VIII, 11 (88a, 22) masc. כור אחד של חטים, Baba batra II, 5 (118a, 16) masc. בית ארבעת כורין.

כְּרוֹב (κράμβη) Kohl, Terumot X, 11 (21b, 23) masc. כרוב של שקיא עם כרוב של בעל אסור מפני שהוא בולע.

כְּרָךְ eine große Stadt, nb. Schekalim III, 4 (53b, 22) und Megilla I, 1 (65a, 14) masc. כרכין המוקפים.

כֶּרֶם Weinberg, bh. b. masc. Albr. 318, Kilajim IV, 1 (10b, 25) masc. כרם שחרב. Ferner masc. Menachot VIII, 11 (160a, 18) und andere Stellen.

כֶּרֶס Bauch, bh. (כָּרֵשׂ) n. b. Albr. 80). In der Mischna aramaisiert zu כרס. Sanhedrin IX, 5 (128a, 17) fem. עד שכריסו נבקעת, Chull. III, 1 (164b, 4) fem. כרס הפנימית שנקבה וכו׳, Tamid IV, 3 (189 b, 8) fem. הכרס מדיחין אותה בבית המדיחים כל צרכה וכו׳. Ferner fem. im Talmud Babli, Sabb. 151b. Dasselbe Geschlecht hat auch das syr. karsā, vgl. Nöldeke, syr. Gramm. § 84; das arab. kariš, vgl. Nöldeke, mand. Gramm., S. 157 und das mand. כארסא daselbst.

כֶּרַע Unterschenkel, Bein (auch eines Tisches oder Lagers) bh. b. fem. Albr. 75. Dasselbe Geschlecht im Syr. kra'â, im Mand. כאראיא Nöldeke, syr. Gramm. §84 und mand. Gramm. S. 157. Kelim XVIII, 5 (201a, 15) fem. ושתי כרעים, XVIII, 7 (201a, 19) fem. כרע שהיתה טמאה מידרס.

כַּרְשִׁינָה eine Lauchart, nb. Der Plural כרשנין ist männl.

gebraucht. Maaßer scheni II, 4 (23a, 2) כרשני מעשר שני יאכלו צימהונים וניכנסים לירושלם ויוצאים וכו׳, Oholot XVII, 1 (213b, 18) עד מקום שיצמחו שלשה כרשנים זה בצד זה. Für den Singular habe ich kein Konstruktionsbeispiel. Vielleicht ist ה֫ד, das zuweilen auch א֫ד geschrieben wird, nicht fem. Endung, sondern die des st. emph. Vgl. jedoch Levy, Neuhebr. Wörterbuch, der fem. B. aus dem Talmud hat.

כַּת Partei, Abteilung, nb. Pesachim V, 5 u. 7 (46a, 21 u. 28) fem. כת הראשונה, Nasir III, 7 (91a, 24) fem. שתי כיתי עדים. Ferner fem. Makkot I, 5 (129b, 13), Schebuot IV, 3 (133b, 7), Edujot IV, 11 (138b, 17). Auch ist Gittin VI, 2 (96b, 14) mit Lowe שתי כתי עדים zu lesen, und nicht wie Ep. שני כתי.

כְּתָב Schrift, bh. b. masc. Albr. 98, Ketubbot II, 3 (78a, 24) masc. או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, Sabb. XVI, 1 (37a, 5) und andere Stellen masc.

כּוּתָח nb., ein Brei. der oft als Zuspeise diente, Pessachim III, 1 (45a, 16) masc. כותח הבבלי,

כֹּתֶל Wand, bh. nb. Albr. 85, Baba mezia II, 3 (111b, 27) masc. כותל חדש; כיתל ישן. Ferner masc. Baba batra I, 4 (117b, 10), II, 4 (118a. 11), Chull. II, 6 (164a, 10), Middot II, 7 (185b, 21), Oholot VI, 3 (208b, 5), XI, 9 (211b, 6), Negaim XII, 3 (220a, 6).

כֶּתֶם bh. Gold, belegt masc. Albr. 108, Nidda VII, 2 (239a, 10), in der nb. Bedeutung »Blutfleck« masc. וכן כתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע, VII, 3 (239a, 13) וכו׳ כל הכתמים הבאים.

כֶּתֶר Krone, bh. n. b. Albr. 96, Abot IV, 9 (146b, 18) masc. שלשה כתרים, VI, 5 וכתרך גדול.

(Fortsetzung folgt.)

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von V. Aptowitzer.

(Schluß.)

Die Gründe, welche gegen die Echtheit des von Friedländer edierten Textes hervorgehoben werden, ergeben sich teils aus diesem selbst, teils aus der abenteuerlichen Erzählung von dem Auftauchen und Wiederverschwinden der Handschrift. Was der Herausgeber darüber erzählt, klingt in der Tat so mysteriös, so romanhaft, so unglaublich, daß es die schwersten Bedenken hervorrufen muß. Dieser Roman lautet in seinen wesentlichen Einzelheiten wie folgt: Im Jahre 1900 erhielt Friedländer von seinem Bruder Elia Algasi aus Smyrna ein Jeruschalmiexemplar der Venediger Ausgabe, welches einst im Besitze des R. Josua Benvenisti, des Verfassers des unter dem Namen שדה יהושע bekannten Kommentars zum jerusalemischem Talmud, gewesen ist. In diesem Handexemplar Josua Benvenistis fand Friedländer zwei von Mitgliedern der Familie Benvenisti herrührende Briefe. Der eine von Moses Benvenisti, dem Verfasser der Responsensammlung פני משה, Rabbiner in Konstantinopel, an die Rabbiner von Smyrna gerichtet, teilt mit, daß Josua Benvenisti eine den Jeruschalmi zu Nesikin und Kodaschim enthaltende Handschrift besitze. Das Datum dieses Briefes ist ולירושלם מבשר אתן also 5448 der Schöpfung, = **1688.** Der zweite Brief, der von Chajjim Benvenisti, dem Verfasser des כנסת הגדולה, an seinen Bruder

Josua gerichtet ist, nimmt Bezug auf die Nachricht des ersten Briefes, mit dem Ausdruck der Freude über den wichtigen Fund und mit dem Rate, die Drucklegung der Handschrift auf ruhigere Zeiten zu verschieben. — Hocherfreut über die Entdeckung von dem einstigen Vorhandensein des Jeruschalmi zu Kodaschim, wie er sie in diesen Briefen fand, schickte Friedländer die Briefe seinem Bruder zurück, mit der Aufforderung, die in den Briefen erwähnte Handschrift bei den in der europäischen Türkei lebenden Nachkommen Josua Benvenistis ausfindig zu machen. Nach langem Suchen und Forschen gelang es endlich Elia Algasi in Verbindung mit einem gewissen Jakob Kobi (יעקב קובי) die Handschrift zu entdecken. In einer Ortschaft auf dem Wege zwischen Konstantinopel und Adrianopel, im Hause eines reichen Mannes, namens Suliman Benvenisti, fanden sie den lange gesuchten Schatz. Die Handschrift, auf Pergament geschrieben und mit Gold verziert, war dem reichen, unwissenden Suliman Benvenisti nicht bloß als kostbares Erbstück teuer, sondern sie diente ihm auch als Amulet. Suliman war daher zum Verkauf der Handschrift nicht zu bewegen. Mit schwerer Mühe und Anwendung von List gelang es aber Elia Algasi, die Handschrift leihweise für ein halbes Jahr zu bekommen und sie seinem Bruder nach Ungarn zu schicken. Die Handschrift erhielt Friedländer im Dezember 1902. Da sie fast ganz unleserlich war, konnte er während der sechs Monate nicht mehr als den Traktat Chullin bis zur Hälfte des achten Abschnittes kopieren. Es gelang aber mit schwerer Mühe und schweren Geldopfern, Suliman zur Verlängerung der Leihfrist auf weitere sechs Monate zu bewegen. Mit Hilfe eines von ihm erfundenen stenographischen Systems konnte nun Friedländer bis zum Rückerstattungstermin den Rest der Handschrift, »in dem — besonders im Traktate Sebachim — kaum die Zeichen der Buchstaben zu erkennen waren«, kopieren. Er habe aber im Laufe der Zeit die Be-

deutung seiner eigenen stenographischen »Zeichen und Striche« (zum Teil) vergessen und den Inhalt seines Stenogramms erst nach langem Nachdenken, »zuweilen in der Dauer von zwei und vier Wochen,« erraten können. — Der Schreiber der Handschrift nennt sich יצחק בן יוסף ן' אלברגלוני und gibt an, seine Abschrift für החכם שר בישראל דון יצחק הלוי angefertigt und am 25 Tammus תתקע"ב, d. h. 4972, = 1212, vollendet zu haben. Friedländer verspricht, im zweiten Teil seiner Edition die Fortsetzung der Erzählung von den Schicksalen der Handschrift zu bringen, sein Bruder und Jakob Kobi haben ihm die bezüglichen Nachrichten noch nicht mitgeteilt, weil sie früher die Handschrift verkaufen wollen. — So weit die Erzählung des Herausgebers[1]).

In diesem abenteuerlichen Roman ist nun folgendes auffallend und bedenklich:

1. Ein Gelehrter, der die Bedeutung eines Fundes, wie den einer Handschrift des Jeruschalmi zu Kodaschim, zu schätzen weiß, und der über die Möglichkeit, in den

[1]) Es wundert mich, daß nicht auf eine schon vor mehr als 30 Jahren versuchte Fälschung eines Jeruschalmi zu Kodaschim hingewiesen wurde. Im Magazin f. die Wissensch. d. Judentums 1878, S. 100, hat Buber folgendes geschrieben: »In der Zeitschrift »Halebanon«, Jahrg. IX, S. 48 hat ein Gelehrter aus Wilna angefragt, ob es wahr sei, daß in der Vaticana zu Rom ein Mscr. des Jeruschalmi zu קדשים existiere, da einer aus Rußland umherziehe und Subskribenten sammle mit der Versicherung, er wolle die Handschrift abschreiben und drucken lassen, sobald er das nötige Geld dazu haben werde. Auf diese Anfrage erwiedere ich: Nicht nur in Rom ist eine solche Handschrift nicht zu finden, wie mir mein Freund Dr. med. Ascarelli mitgeteilt hat, sondern ich bin überzeugt, daß ein Jeruschalmi zu קדשים niemals bekannt gewesen und überhaupt gar nicht redigiert worden ist.« Daß derselbe Buber in seinem Schreiben an den Herausgeber so rückhaltlos sich über den entdeckten »Jeruschalmi« freut, ohne seiner früheren Überzeugung, die er auch noch viel später, 1885 in den Noten zu de Lates' שערי ציון Nr. 338 und 40, ausspricht, auch nur mit einer Silbe Erwähnung zu tun, ist sehr auffallend.

Besitz dieser Handschrift zu kommen, hocherfreut ist, kann es über sich bringen, der wissenschaftlichen Welt Jahre lang kein Sterbenswörtchen von dieser überraschenden Kunde zu sagen.

2. Zu welchem Zwecke hat der Herausgeber die Briefe seinem Bruder zurückgeschickt? Briefe von Moses Benvenisti und dem Verfasser des כנסת הגדולה haben doch für den Gelehrten Salomo Juda Algasi einen größeren Wert als für den Kaufmann Eliah Algasi.

3. Auch nachdem der Herausgeber in dem glücklichen Besitze der Handschrift war, hat kein Mensch bis kurz vor ihrer Drucklegung etwas davon erfahren. Von 1900—1905 hat Friedländer seine Kenntnis von der Existenz einer Handschrift des Jeruschalmi zu Kodaschim streng geheim gehalten. Warum?

4. Chajjim Benvenisti, der Verfasser des כנסת הגדולה konnte unmöglich auf einen im Jahre **1688** geschriebenen Brief Bezug nehmen. Aus dem einfachen Grunde nicht, weil Chajjim Benvenisti bekanntlich **1673** gestorben ist. Auch die Unterschriften der drei in den Briefen genannten Benvenisti weichen von ihrer sonst bekannten Art zu zeichnen ab.

5. Warum ist der Wohnort des Suliman Benvenisti nicht angegeben? Wer sich bei Suliman über die Handschrift erkundigen will, der wandere »auf dem Wege zwischen Konstantinopel und Adrianopel« von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus und frage nach dem reichen Suliman Benvenisti.

6. Ein »Gelehrter und Fürst in Israel«, namens Don Isak ha-Levi ist nicht bekannt. Ebensowenig der angebliche Schreiber.

7. Mit List, schwerer Mühe und schweren Geldopfern mußte der reiche, unwissende Dorfbewohner Suliman Benvenisti, unbekannten Wohnorts, dazu bewogen werden, die Handschrift leihweise für ein Jahr aus seinem Besitze zu geben. Aber unmittelbar darauf erfahren wir, daß Elia Algasi und sein Freund Jakob Kobi

die Handschrift verkaufen wollen!! Also Herr Suliman ließ sich durch hartes Gold erweichen. Gut. Warum hat aber der Herausgeber sich nicht noch einmal die Handschrift schicken lassen, um mit ihr sein ihm selbst unverständlich gewordenes Stenogramm zu vergleichen? Hatte es wirklich mit der Drucklegung so sehr Eile? Die Wissenschaft, die seit Jahrhunderten den Jeruschalmi zur Ordnung Kodaschim vermißt, hätte gern noch einige Jahre gewartet, um dann wenigstens einen kopierten, und keinen aus unverständlichen »Zeichen und Strichen« erratenen Text zu besitzen. Chajjim Benvenisti, der Verfasser des כנסת הגדולה, hatte doch gewiß an der Veröffentlichung des lange vermißten Jeruschalmi zu Kodaschim mindestens ein ebenso großes wissenschaftliches Interesse, wie der Rabbiner von Szatmárhegy, und doch hat jener geraten, die Veröffentlichung auf ruhigere Zeiten zu verschieben; Friedländer aber hat die Wirren in Rußland nicht abwarten wollen, wiewohl er, wie er selbst sagt, gerade dort die meisten Käufer seines Buches vorausgesetzt hat und voraussetzen mußte. Freilich ist der Brief Chajjim Benvenistis aus dem Jenseits, aus der »Welt der Wahrheit« gekommen.

Diese »Verdächtigungen« hat Friedländer in einem an die Redaktion des »Israelit«, wo zuerst seine Erzählung einer Kritik unterzogen wurde, gerichteten Schreiben in folgender Weise zu widerlegen gesucht. 1. Ist es eine Frechheit ihn zu verdächtigen, 2. habe er jeden gedruckten!! Bogen an Rabbiner und andere Gelehrte geschickt, 3. werde er in vier bis fünf Wochen eine Kommission von Rabbinern und Gelehrten berufen, »um ihnen die Handschrift und übrigen Dokumente zur Prüfung zu unterbreiten«. Dieses datumlose Schreiben Friedländers ist in der Nummer vom 18. Juli 1907 gedruckt, es wurde also spätestens anfangs Juli 1907 geschrieben, bis jetzt aber — August 1908 — hat man von einer solchen Kommission nichts gehört[1]). Vielmehr hat Fried-

[1]) Später hat Fr. behauptet, diese Handschrift nicht mehr zu

länder eine Aufforderung des Rabbinercomités der ungarischen orthodoxen Zentralkommission, über die Rätsel und Widersprüche in seiner Erzählung Aufklärung zu geben, unbeachtet gelassen[1]). Dafür aber veröffentlichte er unter dem Pseudonym »Abraham Rosenberg« ein ענה כסיל benanntes Pamphlet[2]), worin er an einigen nebensächlichen Einzelheiten der wissenschaftlichen Beweisführung gegen die Echtheit seiner Edition herumnörgelt und die »Verdächtigungen« dadurch aus der Welt schaffen zu können meint, daß er seine Kritiker: den R-Rezensenten im Israelit (Dr. Ritter), Ratner und den Rabbiner von Waitzen, in nicht wiederzugebender Weise beschimpft und versichert, diese Beschimpfung treffe auch alle, welche in Zukunft wagen würden, seinen Jeruschalmi für eine Fälschung zu erklären. Charakteristisch ist folgende Stelle in diesem Pamphlet. Der R-Rezensent hat unter Berufung auf Schwarzens Einleitung zu seiner Tosefthaausgabe Friedländer der willkürlichen Behandlung und Fälschung des Tossefthatextes, und zwar ebenfalls auf Grund von Handschriften die niemals existiert haben, beschuldigt. Darauf erwiedert Friedländer wörtlich: »Ritter ist seit jeher ein Orthodoxer, gottesfürchtig, fromm und ein großer Zaddik . . Schwarz aber gehört zu den Neologen; daher ist es selbstverständlich, daß es Ritters Pflicht wäre, Schwarz zu verfolgen und ihn im »Israelit« mit beschimpfenden Verdächtigungen, ob wahr oder nicht wahr, zu bewerfen. Aber Ritter tut dies nicht, sondern lebt mit

---

besitzen, aber eine andere, vollständigere, von Josua Benvenisti angefertigte, vgl. »Israelit«, 1907, Nr. 33. — Jeruschalmi-Roman, II. Band!

[1]) »Israelit« vom 27. Dezember 1907.

[2]) ענה כסיל או על שלשה „פושעי" ישראל, תשובה גלויה להדר. ריטטער (ועוזריו ועזרי עוזריו עד סוף כל העולם) על בקרתו את הירושלמי סדר קדשים בבב"ע (?) .איזראעליט". מאתי אברהם ראזענבערג אב"ד דק"ק ס"ם (?) ותלמוד (!) הרב הגאון דמו"ל הירושלמי סדר קדשים הי"ו. Szinevarlja, 1908. Unpaginiert.

Schwarz in Frieden«[1]). Wahrlich! welchen Wert können die Worte eines Kritikers beanspruchen, der trotz seiner strengen Orthodoxie einen Nichtorthodoxen unter allen Umständen, mit Recht oder grundlos, zu schmähen und zu beschimpfen sucht! Und ein Mann von so laxer Orthodoxie, wie der R-Rezensent, erfrecht sich, den »großen Gaon,« den »weltbekannten Gaon« zu verdächtigen!

Aus diesem Pamphlet erfahren wir auch die wichtige und nicht weniger charakteristische Tatsache, daß Friedländer aus Rücksicht auf einen Buchhändler, der sich an der Drucklegung seines Werkes beteiligen wollte, sich die Vollmacht eines Zensors verliehen hat[2]).

Was nun die Beweise für die Unechtheit des Textes betrifft, so sind zwar manche Einzelheiten der Beweisführung aus dem Texte nicht einwandfrei, manche Argumente nicht stichhaltig genug, im großen und ganzen aber macht es die kritische Prüfung des Textes zur Gewißheit, daß der von Friedländer herausgegebene Text nichts anderes ist, als eine Kompilation aus Tosseftha, Babli und Jeruschalmi und — so muß man hinzufügen — den späteren Dezisoren. Auf eine Erörterung der einzelnen Beweisstellen kann hier natürlich nicht eingegangen werden, wir müssen uns daher auf die Anführung einiger Beispiele und einige Bemerkungen beschränken.

1. Interessant, wenn auch nicht stringent beweisend ist folgende Einzelheit: Wenn nach dem Schlachten eines

---

[1]) ריטטער הוא מעולם ארטהאדאקסי ירא ושלם וצדיק גדול . . ושווארץ זהוא מן הנאורים, ממילא מובן כי החוב הוא על ריטטער לרדוף את שווארץ, ולהשליך עליו שקוצים אמת או לא אמת במכ"ע האיזראעליט, אך לתאותו תאות הנצחות, ותאות סופר לוחם מלחמת ה', עשה שלום עמו.

[2]) S. 9a: ירושלמי חולין ה' ע"ב ונכנס יעקב איש כפר עכסנאי בכת"י הגירסא „בשם רבו" ומוכר ספרים שרצה אז להשתתף בההדפסה בקש שלא להדפיס ולא להזכיר מבטאים כאלה וכמדומה, בטעם כמום, ומפני טעם זה שינה מורי ורבי שם עכו"ם לכותי ונתחרט אחר כך על זה מאד. Wichtig ist, daß in der Einleitung nichts davon gesagt wird. Dieses Geständnis oder diese Ausflucht hat die Kritik erzwungen.

Tieres in diesem keine Galle gefunden wird, so ist das Tier, wenn die Galle von Geburt an gefehlt hat, zum Genusse verboten. Es gibt aber eine Möglichkeit, dieses Tier für den Genuß zu retten, indem nämlich die Leber mit der Zunge berührt wird; spürt man einen bitteren Geschmack, so beweist dies, daß die Galle von Geburt an vorhanden gewesen ist und nur später von der Leber absorbiert wurde. Die Quelle für diese unter dem Namen טעימת הכבד bekannte Feststellungsprobe bei fehlender Galle sind die Halachoth Gedoloth[1]), manche Autoren nennen auch bloß jüngere Quellen, es gibt aber keinen einzigen unter den Dezisoren, der טעימת הכבד auf den Jeruschalmi zurückführt. In Friedländers Text, 25 a, wird aber erzählt, daß R. Jochanan in eigener Person diese Kostprobe durchgeführt habe. Friedländer bemerkt dazu, daß die »Rischonim« gewiß den Jeruschalmi vergessen haben! Der R-Rezensent[2]) gibt an, daß Maimonides das Mittel von טעימת הכבד mit den Worten ואין אלו אלא דברי נביאות ablehnt. Würde diese Angabe stimmen, so wäre diese Bemerkung Maimonides, ein Beweis, daß טעימת הכבד im Jeruschalmi zu Kodaschim nicht gestanden hat, umsomehr als die Friedländersche Handschrift aus der Zeit Maimonides' und aus Spanien stammen soll. Aber die Angabe des R-Rezensenten scheint auf einem Irrtum zu beruhen, da Maimonides, שחיטה VI, 20 טעימת הכבד überhaupt nicht kennt[3]). Auch der Ausdruck מומר in Friedländers Text

[1]) Ed. Berlin, S. 524: ניטלה המרה לגמרי הווה עובדא וקרעוה לכבדא ואישתכח דבליעא בגוה ואכשרוה. So auch ed. Warschau, 128 d.

[2]) »Israelit« 1907, Nr. 29, S. 10.

[3]) Vielleicht meint R. den Nachmanides, der zu Chullin 56 b wirklich die angeführte Bemerkung macht. — Wenn Fr. sagt, daß die »Rischonim« den Jeruschalmi vergessen haben, so ist es sehr klug, zu verschweigen, daß zu diesen vergeßlichen Rischonim auch der Verfasser der Hal. Ged. gehört, der eine עובדא anführt, ohne R. Jochanan als מריה דעובדא zu nennen, was beweist, daß er diese עובדא nicht aus Jeruschalmi Kodaschim gekannt haben kann. Diese Stelle hat der Kompilator eben einfach aus Hal. Ged. aufgenommen.

anstatt משומר ist kein stringenter Beweis, da dieser Ausdruck nicht, wie Porges meint, erst von der Zensur des 16. Jahrhunderts geprägt wurde, sondern auch in der Münchener Handschrift, die keine Zensur passiert hat, vier mal vorkommt[1]).

Schlagend sind die von Bacher und Wolf Rabbinowicz geführten Beweise aus der Sprache. Termini und Ausdrücke, die im Jeruschalmi niemals vorkommen, und solche, die nur dem babylonischen Talmud eigen sind, kommen in großer Menge in Friedländers Text vor. So z. B. die Verba גמר, דייק, גרס Chullin (39 a, 45 a, 46 a), der Ausdruck רחמנא (ibid. 39 a, 44 a, Bechoroth 19 a, 28 b) die Wendung כי סליק (פלוני) להכא אמר (Chullin 6 a, 21 a, 27 a, 46 a, 64 b), die Anführung der Baraithot mit תנן תנינן oder דתנינן תמן (Chullin 46 b, 56 b, 60 a, 74 b, Bechoroth 35 b). Mit דתנינן תמן wird sogar einmal, Chullin 77 a, eine Kontroverse zwischen R. Jochanan und R. Simon ben Lakisch angeführt. Unzähligemal werden in Friedländers Text Baraitheth mit dem Ausdruck דתני ר' חייא angeführt, was im Jeruschalmi nicht der Fall ist. Kanones wie ר' יוחנן ורשב"ל הלכה כר' יוחנן, רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן (Chullin 16 b, 27 a,) kommen im Jeruschalmi nicht vor. Eine Stelle aus der Beweisführung Bachers ist allzu interessant, um nicht wörtlich angeführt zu werden. »Aber jeder Erklärung spottet die Anwendung des Wortes קבלה, welches Substantiv in der Traditionsliteratur bekanntlich nur die in den nichtpentateuchischen Büchern der heiligen Schrift enthaltene Tradition bezeichnet, also zum Hinweise auf eine Bibelstelle dient. In j. Chullin 62 b heißt es nun in Bezug auf das Verbot des Genusses von Geflügelfleisch mit Milch: ר' חגיי בשם ר' זעירא מן הקבלה. Der Herausgeber bemerkt dazu: ולא ידעתי מקומו לפי שעה. Wo sollte es aber auch einen Bibelvers geben, in dem איסור בשר עוף בחלב angedeutet wäre? Noch auffallender ist,

[1]) In Aboda sara 26 b (bis) und Horajoth 11 a (bis), s. Dikduke Soferim

daß diesem rätselhaften Ausspruche die Frage folgt: וכי למדין מן הקבלה und darauf die in j. Challa 52 b auf die gleiche Frage gegebene Antwort des Amora Simon (ר' סימון). Nun aber ist diese Antwort nur in j. Challa am Platze, weil dort der als קבלה zitierte Bibelvers Jes. 28, 26 ist und in der Antwort R. Simons der folgende V. 27 zitiert wird, um zu sagen, daß durch diesen Vers (אלהיו יורנו) der Inhalt des vorhergehenden gleichsam besonders sanktioniert wird. Aber was hat dieser Vers mit dem in Chullin 62 b besprochenen Gegenstande zu tun«[1])?

Zahlreiches und wichtiges Beweismaterial liefert auch die Chronologie. Der Friedländersche Text scheint es direkt darauf abgesehen zu haben, mit der bisherigen Chronologie gründlich aufzuräumen, und allem, was über die Beziehungen der Amoräer zu einander bekannt ist, den Krieg zu erklären. Fast über jeden, der in Friedländers Text erwähnten Amoräer erfahren wir Einzelheiten, die aus der talmudischen Literatur nicht bekannt sind und nicht gut mit dem bis jetzt Bekannten zu vereinigen sind. So erfahren wir z. B. aus Friedländer, Chullin 47 a, daß R. Jochanan und sein Schüler R. Eleasar ben Pedath gleichaltrig und daß sie in früher Jugend Schulkollegen gewesen seien. R. Abun bar Chijja, der vor R. Seïra gestorben ist, läßt sich bei Friedländer, Chullin 77 a, von R. Mana, dem Schüler R. Seïras, belehren. Derselbe R. Mana verkehrte nach Friedländer, Bechoroth 1 a, mit R. Chijja bar Abba und R. Abba bar Mamel, die viel früher gelebt haben. Auch die Orthographie ist eine solche, wie sie sonst nirgends vorkommt, so schreibt Friedländer regelmäßig zwei ׳, wo nur ״ zu stehen hat; im Komm. oft nur ׳.

Dazu kommen noch andere Äußerlichkeiten, die ebenfalls viel zu denken geben. Friedländer hat es unterlassen, die Parallelstellen aus Tosseftha, Babli und Jeruschalmi am Rande anzugeben, und weist auch im Kommentar

[1]) So auch R. in »Israelit« Nr. 31, S. 10, Anm. 1.

nicht immer auf die Parallelen hin. Wie ist es ferner zu erklären, daß Friedländer im Kommentar einen andern Wortlaut bietet als sein Text? Z. B. Chullin 1 a כמן דמר —Fr. כמאן דמר (Zweimal); 1 b עומד עליו — Fr. עומד על גביו; ibid. כשנחשדו — Fr. משנחשדו; ibid. דחמינן מיכל — Fr. דחמינן דאכל; 2 a אתיין — Fr. אתון; ibid. עילא — Fr. עולא; ibid. דקלינים — Fr. דקלונים; 3 b כללין דרבי — Fr. כללא דרב; 4 a קונדריקוס — Fr. קונטרוקוס; ibid. קונדיקוס — Fr. קודריקוס; 4 b כל מילה — Fr. דכל מיליה; ibid. בר מן הדין — Fr. בר מהדין; ibid. והא רובן ישראל — Fr. והא רובא ישראלי; 5 a לית בר נש — Fr. לית אינש; ibid. בדיקה של סכין — Fr. בדיקת הסכין; ibid. אנן מן בר נשיי — Fr. אנן בר נשי; ibid. Fr. וכבר, das im Text nicht steht, וכבר ist dem babylonischen Talmud eigen; 5 b תניי דבית רבי, die Tannaim des Lehrhauses Rabbis — Fr. ותני בבית רבי, es wurde vorgetragen im Lehrhause Rabbis. Auf jeder Seite sind Differenzen zwischen Text und Kommentar zu bemerken.

Es ist nun aber sehr die Frage, ob denn nicht die Beweisführung aus dem Text überflüssig oder ungerecht sei. Ist die romantische Erzählung Friedländers ein — glücklicherweise schlecht — erfundenes Märchen, so ist es überflüssig zu beweisen, daß ein von Friedländer kompilierter Text kein echter Jeruschalmi ist. Will man sich aber trotz aller ernsten Bedenken zu der Annahme entschließen, die geheimnisvolle Handschrift existiere wirklich, so ist es ungerecht, auf Grund von Fr.'s Kopie das Original zu beurteilen. Bei jedem Wort, jedem Buchstaben der Fr.-schen Kopie muß man sich fragen: stand dieses Wort, dieser Buchstabe in der Handschrift, oder sind sie aus den unleserlichen, unverstandenen stenographischen »Zeichen und Strichen« nach »zwei- bis vierwöchentlichem Nachdenken« erraten und erschlossen worden? Und kommen denn Setzer und Setzkastenkobold, die hier uneingeschränkt walten durften, gar nicht in Betracht? Auf Grund von Fr.'s Kopie kann höchstens bewiesen werden, daß Fr. den Jeruschalmi-

ton nicht richtig getroffen hat, daß ihm die Sprache und die Terminologie des babylonischen Talmud geläufiger ist als die des Jeruschalmi, daß er in der talmudischen Chronologie sich schlecht auskennt, auch daß der Setzer ein Ignorant ist. Was beweist aber dies gegen die Handschrift?

In keinem Fall also kann der von Friedländer herausgegebene Text, mag er auf eine alte Handschrift zurückgehen oder nicht, für die Wissenschaft irgendwie in Betracht kommen. Im besten Fall ist er nur die erratene Kopie eines unverstandenen Stenogramms einer unleserlichen Handschrift.

Gleichsam als Entschädigung für Friedländers »Jeruschalmi« ist fast gleichzeitig mit diesem ein Werk eines andern ungarischen Gelehrten erschienen, das von allen Freunden der jüdischen Literatur mit Freude begrüßt zu werden verdient, weil dadurch eine empfindliche Lücke auf dem Gebiete der talmudischen Wissenschaft ausgefüllt wird.

Es gibt kaum ein zweites Wissensgebiet für welches eine Enzyklopädie ein so dringendes Bedürfnis wäre, wie das Gebiet der talmudischen Wissenschaft. Und doch blieb bis jetzt eine talmudische Enzyklopädie ein Desideratum. Wir besitzen zwar z w e i solcher Enzyklopädien, Lamprontis פחד יצחק und Hamburgers Realenzyklopädie; aber die erstere ist wegen ihrer unwissenschaftlichen Methode und ihres wirren Durcheinanders für die Wissenschaft von geringem Nutzen, die letztere aus wichtigeren Gründen absolut unbrauchbar. Diesem empfindlichen Mangel abgeholfen zu haben, ist das Verdienst des Herrn Dr. M. Guttmann, Rabbiners in Csongrád, der im vorigen Jahre begonnen hat, eine inhaltlich und formell allen Anforderungen der modernen Wissenschaft entsprechende talmudische Enzyklopädie[1]) herauszugeben, von welcher bis jetzt die ersten

[1]) מפתח התלמוד. Clavis Talmudis sive Encyclopaedia rerum, quae in utroque Talmude, Tosifta, Mechilta, Sifra, Sifre Talmudicisque libris occurrunt, alphabetico ordine disposita. Auctore rabb. Dr. Mi-

zwei Hefte[1]), enthaltend die Artikel אב bis אבל erschienen sind. Indem wir uns vorbehalten, auf diese große Arbeit ausführlich zurückzukommen, wollen wir jetzt nur das zu ihrer Charakterisierung Notwendige hervorheben.

Das verwertete Material ist den beiden Talmuden, der Toseftha, den halachischen und agadischen Midraschim und der späteren rabbinischen — hauptsächlich dezisorischen — Literatur entnommen und auf Text und Anmerkungen verteilt. Der Text enthält den Stoff aus dem babylonischen und jerusalemischen Talmud, in den Anmerkungen werden die Parallen aus der übrigen talmudischen und der rabbinischen Literatur zum Vergleiche herangezogen. Das Material ist aus den Primärquellen geschöpft. Auffallenderweise wird die gaonäische Literatur aus Sekundärquellen angeführt. Die talmudischen Stellen werden, soweit die zusammenhängende Darstellung es zuläßt, mit dem Wortlaut der Quelle mitgeteilt. Schwierigeren Texten wird eine kurze und doch ausreichende Erklärung, fast durchwegs aus Raschi, hinzugefügt. Als einer der Vorzüge der Guttmannschen Enzyklopädie ist ihre fast erschöpfende Vollständigkeit in der Aufnahme des Materials hervorzuheben. In dieser Beziehung ist vielleicht der Verfasser sogar zu weit gegangen. Was nicht aufgenommen wurde, ist Leben und Wirken der Talmudlehrer, das der Verfasser in einem besonderen Werke, als Fortsetzung von Bachers Agadawerken, zu behandeln verspricht.

In formeller Beziehung zeichnet sich Guttmanns Werk durch die vortreffliche Methode in der Anordnung des Stoffes und die dadurch erzielte leichte Übersichtlichkeit auch größerer Artikel aus. Die Ordnung ist eine alphabetische; bei Artikeln, die aus mehreren Wörtern zusammengesetzt

---

chael Guttmann. Verlag des Verfassers. Druck: Kohn, Waitzen, 1906, 1907.

[1]) Jedes Heft à 80 S., 1 K 60 h. Das Abonnement auf den ersten Band, 8 Hefte, 12 Kronen.

sind, ist für die Anordnung das erste Wort maßgebend. So stehen beispielsweise die Artikel אב מלאכה, אב בית דין und . . . אב שמחל על כבודו vor dem Artikel אבא, wiewol den Buchstaben nach dieser vor jenen zu stehen käme. Größere Artikel sind in Unterabteilungen mit fortlaufender Zählung eingeteilt. Der Inhalt einzelner Stellengruppen wird am eingeschobenen Rande in einem kurzen Satz, der auch durch größeren Druck vom Text absticht, angegeben. So hat z. B. der Artikel »Vater« (אב) neben der vorausgehenden Begriffserklärung folgende Unterabteilungen: 1) Bedingungen der rechtsbegrifflichen Vaterschaft; 2) die für die Zuerkennung der Vaterschaft nötigen Beweise; 3) aus der Vaterschaft folgende den Geschlechtsverkehr betreffende Verbote; 4) Vererbung in psycho-physischer und vermögensrechtlicher Beziehung; 5) Pflichten des Vaters gegen seine Kinder; 6) die väterliche potestas; 7) auf den Beziehungen zwischen Vater und Kind beruhende Bestimmungen: א) איזה זרע מתיחס על האב להיות לו דין אב; ב) איזו הוכחות נחוצות להחזיק יחס האב לבניו; ג) איסורי ערוה שלֿ האב; ד) ירושת תבונות טבעיות ונכסים; ה) חובות האב לבניו; ו) כח האב על בניו; ז) משפטים בנוים על טבע היחס שבין אב לבנים.

Auch die typographische Ausstattung läßt nichts zu wünschen übrig. Was zu wünschen übrig bleibt, ist, daß die Fortsetzung dieses vortrefflichen, verdienstlichen Werkes nicht lange auf sich warten lassen möge.

Ein talmudisches, und zwar ein halachisches Thema behandelt ein kleines hübsches Schriftchen, eine Monographie über eine der wichtigsten Fragen in der Halacha über die Speisegesetze, die Frage nämlich, ob Speisen, die von einem verbotenen eßbaren Gegenstand den Geschmack angenommen haben, und daher auch selbst nicht mehr gegessen werden dürfen, in jeder halachischen Beziehung dem verbotenen Gegenstand gleich zu achten sind; d. h. das Problem von טעם כעיקר.[1]) Der Verfasser erörtert die

[1]) ספר טוב טעם בו סוגית טעם כעיקר ערוכה ומבוארה בדרך בקורי־

divergierenden nicht immer mit der nötigen Präzision ausgesprochenen Ansichten der Dezisoren und sucht die auseinandergehenden Meinungen aus der abweichenden Auffassung der bezüglichen Talmudstellen zu entwickeln. Er beherrscht das einschlägige Material in den gangbaren halachischen Schriften und zeigt sich auch mit der Denkweise der Kasuisten vertraut. Des Verfassers eigenes pilpulistisches Geplänkel ist harmloser Natur, verhilft ihm aber doch zuweilen zu einer Verrennung. So z. B. S. 10, wo aus dem Satz כבוש הוא כרותח דצלי bewiesen werden soll, daß bei בשר בחלב »צלי« nicht als בישול gilt, weil sonst בשר בחלב kein חידוש wäre, da כבוש = צלי und צלי = בישול ist. Das ist durchaus nicht so »einfach«, wie der Verfasser meint. Erstens wäre das Chiddusch von בשר בחלב erst recht auffallend, wenn selbst eine Art »בישול« dabei gestattet wäre, d. h. wenn צלי als »בישול« gälte; zweitens besteht das חידוש von בשר בחלב nicht darin, daß כבוש gestattet ist, sondern darin, daß obwohl כבוש, das sonst als בשול gilt, gestattet ist, dennoch בישול selbst verboten ist. Beachtenswert ist die These, daß die Termini טעם כעיקר und טעמו ולא ממשו nicht identisch sind, und daß die Identifizierung oder Nichtidentifizierung dieser beiden Termini den Ausgangspunkt der Meinungsverschiedenheit der Dezisoren bildet. Das Schriftchen kann Rabbinatskandidaten als Muster für ihre talmudischen Rabbinerprüfungsarbeiten bestens empfohlen werden.

Daß massoretische Untersuchungen in den Bereich der rabbinischen Literatur gehören, ist nach den heutigen Kenntnissen über den Ursprung der Massorah nicht mehr zweifelhaft. Es darf daher im Zusammenhange dieses Berichtes eines Buches Erwähnung geschehen, das sich mit massoretischen Fragen beschäftigt[1]). Den Hauptinhalt des

(Rabb. Dr. Winkler) מדעי מאת מיכאל שלום איש ירושלים. Kaufmann, Frankfurt a. M. 1907. Preis Mk. —.50.

[1]) מסורת התנ"ך. Massoretico critical of the hebrew Bible, Pa-

Buches bildet der Nachweis, daß die Kapiteleinteilung durchaus verfehlt ist, daß durch sie einerseits der Zusammenhang zerrissen wird, andererseits Textstellen vereinigt werden, zwischen denen kein enger Zusammenhang besteht, und die sinngemäß als besondere Abschnitte markiert werden müßten. Dies alles ist nicht neu. Neu ist die Aufforderung des Verfassers, eine Bibelausgabe mit richtiger Abteilung zu veranstalten. Zu diesem Zwecke hat der Verfasser in mehreren Bibliotheken das bezügliche handschriftliche Material gesammelt und zeigt, wo die Handschriften im Stiche lassen, wie aus dem tieferen Eindringen in den Gedankengang des Textes sich die Abteilung von selbst ergibt. Den Bibelausgaben mit massoretisch-kritischer Textabteilung soll anfangs eine Konkordanz zwischen dieser neuen Einteilung mit der Kapiteleinteilung beigedruckt werden; dadurch wäre die Schwierigkeit überwunden, welche sich aus einer neuen Einteilung für die Wissenschaft ergeben würde. Dieses Problem, dem der Wilnaer Rabbinatsassessor Opfer an Zeit, Mühe und Geld gebracht hat, verdient von den maßgebenden Faktoren reiflich erwogen zu werden. Mag man sich aber zu dieser Frage stellen, wie man will, in keinem Falle verdient dieses Buch mit »wirr und kraus in der Anlage«[1]) abgetan zu werden, obwohl dieser Vorwurf immerhin einigermaßen gerechtfertigt ist und auch die bibliographischen Angaben des Verfassers über die Frankfurter Handschriften nicht zutreffen[2]). Schon des reichen Materials wegen verdient dieses Buch eine bessere Würdigung.

Auf dem Gebiete der Midraschliteratur ist die Fortsetzung von Wünsches Übersetzung der kleinen Midraschim[3])

---

tuchoth, Setumoth, Sedarim, Parashioth Capitlen (!). Von Rabbinatsassessor P. Finfer in Wilna. Wilna, 1906.

[1]) Freimann in Z. f. H. B., 1907, S. 3.

[2]) Was wir Freimann ohne weiteres glauben.

[3]) Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur spätern legendarischen Literatur des alten Testamentes zum erstenmale über-

hervorzuheben. Die zweite Hälfte des ersten Bandes enthält: Midrasch Wajoscha; Moses Größe; Die Quelle der Weisheit; Moses Tod; Ahrons Tod. Die erste Hälfte des zweiten Bandes enthält: Salomo und die Ameise; Salomos Wanderjahre; Gleichnisse des Königs Salomo; Hiram, König von Tyrus; Apokalypse des Elia; Midrasch Jonas; Midrasch Daniel.

Was den Wert der Übersetzung betrifft, so wäre es schon eine hohe Schätzung, wenn man bloß sagen würde: diese jüngste Midraschübersetzung Wünsches schließe sich den früheren Arbeiten des Verfassers auf diesem Gebiete würdig an. Es entspricht aber der richtigen Beurteilung besser, wenn man sagt: jede weitere Übersetzung bedeutet einen Fortschritt, eine Vervollkommnung. — Eine Übersetzung ist entweder wörtlich, dann ergeben sich Härten und Unebenheiten in der Sprache, in welche übersetzt wird, und der Zwang, der dem Genius dieser Sprache angetan wird, löst bei dem Leser ein Gefühl des Unbehagens aus. Oder, die Übersetzung ist frei und die Sprache fließend, dann ist sie eine Umschreibung und keine treue Wiedergabe des Originals; im besten Fall wird der Eindruck des letzteren verwischt, und es geht der eigentümliche Reiz der Ursprache verloren, oder, wie die alten jüdischen Übersetzer sich ausdrücken: es entweicht der Duft des Öls, welches von einem Gefäß ins andere gegossen wird. Zu einem wahren Kunstwerk wird eine Übersetzung, wenn kein Iota von dem Inhalt des übersetzten Textes aufgegeben und selbst die eigentümliche »Klangfarbe« der Originalsprache beibehalten wird und doch leicht, glatt und fließend geschrieben ist. Diese beiden Vorzüge vereinigt Wünsches Übersetzung der kleinen Midraschim. Hier eine Probe:

---

setzt von Aug. Wünsche. I. Band (2. Hälfte), Mk. 2.80; II. Band (1. Hälfte), Mk. 2. Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig.

Israels Befreiung durch Mose aus Aegypten[1]).

»Und es rettete der Ewige an diesem Tage Israel aus der Hand Aegyptens« (Ex. 14, 30). Die Weisen s. A. haben gesagt: In der Stunde, da die Aegypter die Israeliten verfolgten, und die Israeliten sie sahen, erfaßte sie Schreck und Zittern. Damals wurden die Israeliten mit einer Taube verglichen, die vor dem Sperber flieht; als sie zu ihrem Neste kam, fand sie daselbst eine Schlange. So verhielt es sich mit den Israeliten. In der Stunde, da die Israeliten die Aegypter sahen, sprachen sie zu Mose: Mose, unser Lehrer! wohin sollen wir gehen? Siehe, die Aegypter sind hinter uns, und das Meer ist vor uns. Damals erhoben sie ihre Stimme und weinten, und auch Mose weinte mit ihnen. Sofort regte sich das Erbarmen des Heiligen, gel. sei er! und er sprach zu Mose: Was schreist du zu mir? Ich gedenke bereits des Gebetes, das Abraham, mein Geliebter, in der Stunde betete, da ich zu ihm sprach: Geh und schlachte deinen Sohn vor mir! Sogleich nahm es Abraham in Liebe auf sich und machte sich morgens früh auf, meinen Willen zu tun, wie es heißt (Gen. 22. 3): Und Abraham machte sich morgens früh auf und sattelte seinen Esel und nahm seine beiden Knaben mit sich und Isaak, seinen Sohn.«

Indessen hat sich der Verfasser einzelne Ungenauigkeiten und sogar Mißverständnisse zu schulden kommen lassen. Da es sich um späte, minder wichtige Midraschim handelt, will ich nicht alles berichtigen und nur einige Beispiele hevorheben.

S. 81. u. ö. בשעה, באותה שעה heißt nicht: in der (dieser) Stunde, sondern zur Zeit, als, da, damals. Vgl. aram.: בהא שעתא.

Ibid. und S. 86 אברהם אוהבי nicht: Abraham mein Geliebter, sondern A., mein Freund (der mich liebende).

[1]) I. Band, 2. Hälfte, S. 1.

S. 82. הרי שם שהוא כ"ג heißt nicht: Siehe, dort ist ein Hohepriester, sondern: Sem (שֵׁם) ist ja ein Hohepriester. Sem (= Malchizedek) als Hohepriester ist der Agada geläufig, vgl. Nedarim 32b. Gen. r. XLII, § 5; Lev. r. XXIV, § 6; Midr. ha-gadol S. 218, 222; Hebräerbrief 7.

S. 83. Z. 5: nicht: sollst du, sondern: wirst du.

S. 83 =: נער כמותו heißt: ein Jüngling wie er (selbst), von Ähnlichkeit der Gestalt ist nicht die Rede.

Ibid. יקהו שניך (bis): deine Zähne werden stumpf werden (= du wirst keine Antwort geben können).

S. 84. Z. 10. שאתה הוא nicht: daß du bist, sondern: der du bist.

Ibid. unt. רוח הקודש heißt nicht: der heilige Geist, sondern: der Geist des Heiligen (neut.) wie לשון הקודש nicht: die heilige Sprache, sondern: die Sprache des Heiligen (neut.).

S. 85. Traubaldachin für חופה ist zu modern.

S. 85, ועוד אמר לו יצחק לאביו יותר מזה heißt nicht: und noch vielmehr sprach Isaak zu seinem Vater, sondern: und noch sprach I. zu seinem Vater: mehr als das ...

Ibid. ומה תעשו לזקנתכם nicht: was werdet ihr in eurem Alter tun?, sondern: wie werdet ihr für euer Alter sorgen?

Ibid. שנחמנו nicht: der unser Trost war, sondern: der uns getröstet hat.

S. 99. (!) כתב משליחות nicht: Schrift von einer Entlassung, das keinen Sinn gibt, sondern: Gesandschafts-(Huldigungs)-schreiben. (Für משליחות ist sicher שליחות oder כתב ושליחות (Hendiady) zu lesen).

S. 91. כבוד יחיד, כבוד רבים nicht: die Ehre vieler (eines Einzelnen), sondern die Ehrerbietung gegen viele (einen Einzelnen).

S. 93. Für: band mich sieben Jahre in einer Grube wohl richtiger: hielt mich gefangen, sperrte mich .... (חבשני).

S. 94 כמה שנים nicht: wie viele Jahre, sondern: einige, mehrere Jahre.

Ibid. גמלתן לו גמול זה nicht: erweiset diese Wohltat sondern: habt Ihr auf diese Weise vergolten (daß ihr ihn nicht mitgerufen)?

S. 98. מכת בכורות nicht die Plage betreffend die Erstgeburt, sondern: das Sterben der Erstgeborenen. Ex. 12, 12, 29.

S. 104. הייתי מפיים ממנו nicht: besänftigte er uns, sondern: ich bat ihn um Verzeihung (besänftigte ihn).

S. 112. מטורף nicht: zerrissen, sondern: verwirrt, betäubt.

S. 115 wird וכיון שרואין הרשעים שכך יאמר אליהו אומר לציון מלך אלהיך ללמדך שעל ציון ובניה באה הישועה ולא לרשעים יאחזמו חיל ואימה übersetzt: »Wenn die Frevler sehen, daß Elia also spricht, (wird das Wort sich erfüllen): Man spricht au Zion: »Dein Gott ist König«. Das lehrt dich, daß über Zion und seine Kinder die Hilfe kommt und nicht für die Frevler, sondern diese ergreift Zittern und Furcht.«

Das ist ein Mißverständnis. Es muß heißen: Wenn die Frevler sehen, daß Elia spricht: er spricht zu Zion »es regiert dein Gott« was lehren will, daß über Zion und seine Kinder die Hilfe kommt und nicht für die Frevler, da ergreift sie Zittern und Furcht.

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Von **Simon Eppenstein.**

(Fortsetzung.)

Um die Bedeutung der רבנן דסיומי zu erkennen, müssen wir auf den Talmud zurückgehen, da sowohl die Einrichtung als auch die Lehrverhandlungen innerhalb der Jeschiboth in der amoräischen Zeit dieselben, wie in der gaonäischen waren[1]). Das Wort סיום bedeutet Abschluß. Nun kann, wenn der Ausdruck für die Gaonenepoche, wo der Talmud selbst bereits abgeschlossen war, dem Inhalt nach seiner Bedeutung in der amoräischen Zeit entsprechen soll, darunter nur das Zusammenfassen und der Abschluß der Diskussion oder des Lehrstoffes zu verstehen sein. In diesem Sinn lesen wir im Babli Baba kamma 117a[2]):

---

[1]) Vgl. Halewy, S. 217 fgg.

[2]) Ich verdanke den Hinweis auf die beiden Talmudstellen Herrn Sem.-Rabb. Prof. Dr. I. Lewy. Betreffs der richtigen Auffassung von סיומא in Baba bathra 22a, gegen Raschi, der es nur auf den שבתא דריגלא bezieht, vgl. Halevy a. a. O. S. 224. — Bei dieser Gelegenheit sei auf die nicht zutreffende Erklärung des Ausdruckes דרא קמא bei Raschi in Baba kamma a. a. O. hingewiesen, die schon Halevy S. 217—218 richtig stellt. Jedoch faßt, meines Erachtens, auch Halevy die ganze Stelle nicht richtig auf, wenn er meint, daß R. Jochanan noch hinter die sieben Reihen gesetzt worden ist, verleitet durch die Wendung: אנחתיה אחורי שבע דרי עד דאותביה בדרא בתרא. Der Sinn ist vielmehr, daß er auf die hinterste der sieben Reihen,

אשכחיה לריש לקיש דיתיב וקא מסיים מתיבתא דיומא לרבנן, wozu auch Raschis Erklärung zu vergleichen ist, aus der hervorgeht, daß Resch Lakisch den von R. Jochanan vorgetragenen Lehrstoff wiederholend zusammengefaßt hat. Ebenso spricht dafür die Stelle in Baba bathra 22a, wo von R. Papa u. R. Huna b. R. Josua berichtet wird: דלא הוו בסיומא d. h., wie Raschi sagt, daß sie nicht beim Abschluß des betreffenden Abschnittes zugegen waren. Die בני סיומא hatten demnach den vorgetragenen Lehrstoff in abschließender Form zu gestalten, worauf auch die von Nathan erwähnten Debatten der Kollegialmitglieder unter einander schließen lassen, während halachische Festsetzungen nur den älteren Rabbinen zustanden.

Wir gewinnen so ein genaueres Bild von der Anzahl des eigentlichen Gelehrtenkollegiums, das nicht, wie bisher angenommen wurde, aus 70 »ordinierten« und einer willkürlich angenommenen Zahl von B'ne S'jume bestand[1]), sondern im Ganzen nur von 70 Gelehrten gebildet wurde, unter denen nach ihrer, wohl durch das Alter bedingten Würde zwei im Vorstehenden dargelegte Rangstufen bestanden.

Die Schilderung der Tätigkeit der B'ne S'jume läßt uns auch mit einiger Wahrscheinlichkeit die sonstige Tätigkeit der Jeschibamitglieder erschließen oder wenigstens eine nicht gar zu fernliegende Vermutung hierüber aufstellen. In dem bereits erwähnten Responsum Scheriras[2]) werden nach

---

auf die דרא בתרא, verwiesen wurde; es geht dies auch aus seiner Bitte hervor, daß diese sieben Reihen, in derer letzten er saß, ihm für die oben erwähnten sieben Jahre angerechnet werden mögen.

[1]) So Graetz, V, S. 399–400 und nach ihm Weiß דור דור ודורשיו, IV, S. 12, die von 23 bis 30 B'ne S'jume sprechen. Es sei hier auch noch hingewiesen auf Binjamin b. Tuleda, ed. Ascher, S. 60 (= Adler in JQR. XVII, S. 514), wo noch im eilften Jahrhdrt. von den Hochschulen in Bagdad berichtet wird, daß der Vorsitzende der zehnten Jeschiba בעל הסיום genannt wurde, was aber mit unserem Thema kaum etwas zu tun hat.

[2]) Vgl. Halberstam a. a. O. S. 138.

den Resche Kalla und vor den B'ne S'jume genannt: ראשי מדרשי וראשי פרקי, ferner in einem Sendschreiben Samuel b. Chofnis nach Fes[1]) folgende Würden: ראשי הסדרים וראשי המדרשים והפרקים והסיומין והסיעות, ferner ebendort die תנאים, die auch in Amrams mehrfach erwähntem Responsum vorkommen. Da diese Würdenträger im Zusammenhang mit den B'ne S'jume aufgezählt werden, so muß ihre Tätigkeit wohl auch eine literarische gewesen sein. Möglicherweise hatten die ראשי הסדרים[2]) die Durcharbeitung einer ganzen Talmudordnung zu überwachen, die ראשי המדרשים die Bewältigung der halachischen Midraschim, die ראשי הפרקין die Bearbeitung eines Abschnittes, und die בעלי הסיומין den Abschluß eines Trakates oder einer bestimmten Partie zu beaufsichtigen. Unklar ist allerdings die Bezeichnung ראשי הסיעות bei Samuel b. Chofni. Vielleicht aber ist es nicht zu gewagt, die Vermutung auszusprechen, daß das Wort mit סיוע »Beweis« zusammenhängt. Dann sind diejenigen darunter zu verstehen, die, in der ersten Reihe sitzend, nach Nathan Bablis Bericht, unter der Aufmerksamkeit des ganzen Gelehrtenkreises die zum Beweise dienenden Boraithas zu entwickeln hatten[3]). Eine größere Bedeutung kam auch dem Schriftführer, dem סופר הישיבה, zu, der das wichtige und verantwortungsvolle Amt hatte, die Bescheide der Gaonen in eine richtige Faßung zu bringen, wozu es gediegener Kenntnisse

[1]) Vgl. JQR. XVIII, S. 404 und hierzu die Bemerkungen von A. Marx ebendort S. 771.

[2]) Über diesen Titel, vgl. Harkavy a. a. O. S. 377, Poznanski in ZHB. X, S. 146, Anm. 1, und Ginzberg in JQR. XVIII, S. 425. Aus dem Vorkommen dieser Bezeichnung bei Samuel b. Chofni ergibt sich, daß dieser Titel gleichbedeutend ist mit אלוף oder ריש כלה, vgl. Poznanski a. a. O., und auch in Babylonien gebraucht wurde, gegen Harkavy a. a. O. S. 377 und Ginzberg a. a. O., sodaß der bei Ginzberg dort genannte Chiskia ראש סדר wohl ein Babylonier sein kann. Der Titel bedeutet jedoch eine besondere Würde eines der Allufim.

[3]) Vgl. Juchasin S. 124 b unten, Neub. a. a. O. S. 88: עומד אחד מדרא קמא ודורשה ברבים . . . וכל מי שרואה אותו עומד ראש יודע שאינו עומד אלא לברר הברייתא שמנה סיוע השמועה.

bedurfte, und der darum auch zu den Allufim gehörte, wie uns ein spät-gaonäisches Sendschreiben zeigt[1]), und den deshalb auch Samuel b. Chofni an bevorzugter Stelle, bald nach seiner Person, nennt, und dessen Vertrautheit mit dem Gesetz er hervorhebt[2]). Nehmen wir noch dazu den von demselben Gaon genannten Richter[3]), so wären diese Würden fast auf alle Inhaber der ersten Reihe verteilt. Daneben scheinen die sogenannten »Tannaim«, die Amram wie auch Samuel b. Chofni erwähnen, nicht einen so hohen Rang bekleidet zu haben, da sie nach den anderen Gelehrten angeführt werden, meist im Zusammenhang mit den Schülern[4]). Man darf wohl unter dieser Benennung diejenigen Gelehrten verstehen, die den Mischna- und Baraithastoff auswendig vortrugen und zuweilen hierbei aushelfen konnten. Wenn wir ein uns vom Gaon Natronai erhaltenes Gutachten[5]) richtig auffassen, dann waren diese Tannaim auch gewisser-

[1]) Vgl. das von Cowley in JQR. XVIII,S.401—403 veröffentlichte Sendschreiben nach Spanien, S. 402, Z. 9—10: שהיה הוא ומר מישני אלוף ז"ל סופרי שער אדוננו.

[2]) Vgl. JQR. LXVIII a. a. O. סופר הישיבה בחורנו (?) ומן ישראל המהיר בתורת ה'. Wenn hier ein so junger Mann als סופר fungiert, so ist dies nach dem Bericht Nathans a. a. O., daß die Würden in der ersten Reihe, ohne Rücksicht auf das Alter der Söhne, erblich waren, nicht verwunderlich.

[3]) Daß auch dieser zu den Würdenträgern der Jeschiba gehörte, ersehen wir aus JQR. a. a. O. Z. 22—23: אחר שהיו גדולי הישיבה שופטים usw.

[4]) Vgl. die genannten Dokumente, ferner Nathan Babli 121a Anfg., Graetz, S. 399, Anm. 2 und das von Friedländer veröffentlichte arab. Original von dessen Bericht in JQR. XVII, S. 755, Z. 12—13, wo es heißt: פנולו בני בי רב ואלתנאין מע נמיע אלתלמידים. Die Literatur hierüber verzeichnet Marx in JQR. a. a. O., wo jedoch der Hinweis auf I. Lewy im Jahresbericht des Breslauer Sem. 1895, S. 4, Anm. 1 — im Gegensatz zu seiner bestimmteren Meinung in »Abba Saul«, S. 9 — fehlt; vgl. ferner Hofmann im Jahrbuch der jüd.-literar. Gesellschaft, Frankf. a. M, 1905, S. 161, Anm. 1.

[5]) In der Sammlung, ed. Lyck, Nr. 90, S. 29b. In der Sammlung שערי תשובה (ed. Leipzig 1858) Nr. 55, S. 6b ist das Responsum

maßen Hausgelehrte und Liturgen in der Synagoge des Gaon[1]). Wir lesen dort nämlich: כך מנהג בבית רבינו בבבל לאחר שמתפללים כל התפלה וגומרים אותה עוסקים בתלמוד ותנאים עוסקים במשנה, במדרש ובתוספתא עד ד' שעות[2]).

Wir haben somit das Bild der Tätigkeit der Gelehrten in der Metibta zu zeichnen gesucht. Es ist ein Bild umfassender, bis ins einzelne gehender Tätigkeit, wo alle Kräfte zu gemeinsamer Arbeit für Babylonien und die gesamte Judenheit zusammengefaßt wurden; denn auch die Bescheide auf die Anfragen aus der Nähe und Ferne wurden vom Leiter der Hochschule zusammen mit den Gelehrten des Kollegiums beraten, wobei er sie sogar drängte, ohne Scheu vor seiner Person, ihre Meinung zu sagen[3]).

Der Eifer der Gelehrten mußte natürlich auch von den Schülern erwartet werden, die den strengen Anforderungen, nach deren Erfüllung auch ihre Unterstützungen bemessen wurden, entsprechen mußten. Es war eine stattliche Reihe von Schülern, genannt בני בי רב oder wohl auch תלמידי חכמים, die im Lehrhaus sich einfanden. Wir erfahren beispielsweise von 400 Schülern[4]). Dieselben mußten sich gelegentlich der am 4. Sabbat des Kallamonats stattfindenden Prüfungen oft bei

---

dem Gaon Hai zugeschrieben. Vgl. jedoch Müller, Mafteach, S. 104, Anm. 17.

[1]) Vgl. hierüber die Ausführungen bei Halberstam a. a. O. S. 141—142. Über den Ausdruck בית רבינו vgl. auch Müller, S. 101, Anm. 6 u. Elbogen, Studien zur Gesch. d. jüd. Gottesdienstes (Berlin 1907), S. 27, Anm. 2. Letzterer versteht darunter die Synagoge des Exilarchenhauses, während die Erklärung von Marx im Jahrb. der jüd. Liter.-Gesellsch. zu Frf. a. M. 1907, S. 347—348 dahinlautet, daß damit die noch in spätgaonäischer Zeit bekannte Synagoge Rabs in Sura gemeint ist.

[2]) So richtig in Scha're Tschuba a. a. O., in ed. Lyck heißt es: ובתוספות.

[3]) Vgl. Nathan Babli, S. 125a, ed. Neub., S. 88: והם מכבדין אותו ואומרין לו לא נשיב בפניך עד שהוא תוקף בהם ואז מדברים כל אחד ואחד לפי דעתו usw.

[4]) Vgl. Graetz, S. 400, Halberstamm a. a. O. S. 139.

ungenügendem Wissen und mangelndem Fleiß eine harte Rüge gefallen lassen, wofür ihnen aber auch alle Sorgfalt in bezug auf ihre Unterweisung zuteil wurde[1]). Durften sie doch auch an den Verhandlungen über die eingegangenen Fragen teilnehmen und sogar an der endgiltigen Fassung der Bescheide auf die Anfragen mitarbeiten[2]).

Neben der Jeschiba gab es noch eine Art Vorschule, eine sogenannte Tarbiza. Dort haben sich wohl entweder die für die Verhandlungen im Lehrhaus noch nicht reifen Schüler[3]) oder diejenigen Talmudbeflissenen eingefunden, die sich der Disziplin der Jeschiba nicht fügen mochten[4]). Obwohl auf diese von der Leitung der Hochschule offiziell keine Rücksicht genommen wurde[5]), sind die Spuren ihrer Beschäftigung mit der Gemara doch nicht ganz verwischt, sondern uns teilweise noch in den Talmudexemplaren erhalten. Einzelne der von den Tarbizai dort hineingekommenen Bemerkungen sind von den Gaonen und späteren Lehrern

---

[1]) Vgl. Nathan Babli 125a: וכשרואה את אחד מהם שאין תלמודו סדור בפיו יקשה עליו יותר ויגרע לו מחקו וגוער בו ומוכיחו ומודיעו המקומות שנתרשל בהם ושנתעצל בהם. Aus dieser Stelle geht einerseits hervor, daß nicht, wie Graetz, S. 123 annimmt, nicht einmal bei den theoretischen Verhandlungen »auf die Jünger Rücksicht genommen wurde,« andererseits, daß es sich nur hier um die Schüler handelt, während Halevy mit Unrecht S. 222 schon die Worte von כשירצה ראש הישיבה לנסתום an nur auf sie bezieht, sodaß die Mitglieder des Kollegiums nicht einer Belehrung teilhaftig geworden wären. Vgl. auch Elbogen, Monatsschr. 1902, S. 42—43.

[2]) So erwähnt z. B. Amram Gaon a. a. O. ausdrücklich, daß auch im Beisein der תלמידים die Anfrage der Gemeinde Barcelona verlesen und eingehend behandelt wurde. Über den Anteil der Schüler an der Redaktion der Responsen, vgl. die Tschuboth ha-Geonim, ed. Harkavy, Nr. 369 Ende, S. 185: והתלמידים מתקני השאלות.

[3]) Vgl. Brüll a. a. O. S. 78 fgg., der das Wesen der Tarbizai eingehend behandelt.

[4]) Vgl. Halevy a. a. O. S. 225 fgg.

[5]) Vgl. Nathan Babli a. a. O.: ולשאר התלמידים אינו צריך להודיע אלא כל אחד ואחד גורס באיזו מסכתא שירצה.

als Übereilungen und Fehlgriffe, שיטפי דתרביצאי, dargestellt[1]); andere jedoch, für die Geübteren vielleicht entbehrlich[2]), lassen uns den Ernst erkennen, der auch in der Tarbiza herrschte, um sich mit dem Gang der Diskussion vertraut zu machen. Wir erfahren aber auch, daß angesehene Gesetzeslehrer sich der Tarbizai annahmen, indem in einem von Samuel ha-Nagid herrührenden Responsum berichtet wird[3]), daß viele Gelehrten von einem Alluf R. Ada[4]) eine Lesart betreff einer Talmudstelle überlieferten, wobei diese als רבואתא דתרביצאי bezeichnet werden. Ja sogar ein Gaon selbst soll in der Tarbiza einen, allerdings nicht halachischen Vortrag gehalten haben[5]). Wir gewahren also auch bei dieser, der Jeschiba nur lose angegliederten, Institution eine Fürsorge der Gelehrten und der leitenden Personen[6]): ein Beweis für das hohe Verantwortungsgefühl, das auch den Gaon, den »Stolz Jakobs«, und seine Vertreter zu den Schülern zweiten Grades hinuntersteigen ließ.

Wir haben somit einen Blick in die Hauptwerkstätte des jüdischen Geistes im Verlaufe einer an die Überlieferung früherer Jahrhunderte anknüpfenden Epoche, eines halben Jahrtausends zu werfen versucht. Wir gewahren einen tiefen Ernst des Strebens, der über alle Zweige der weitschichtigen talmudischen Literatur sich erstreckt, und der, von den höchsten Würdenträgern betätigt, auch die untergeordneten Glieder beseelt. Aus einer solchen Schule der strengen Pflichterfüllung und der Denk- und Redefreiheit konnte wahrlich kein System der Verknöcherung und der Ver-

[1]) Vgl. Brüll a. a. O., auch Halevy, S. 227 fgg.

[2]) Es sind die sogenannten Zerichuthas, vgl. Brüll, S. 80 u. Anm. 132.

[3]) Vgl. Harkavy a. a. O. Nr. 229, S. 107.

[4]) Vgl. ebendort S. 362.

[5]) Vgl. Brüll a. a. O. S. 81—82 u. Anm. 133 betreff des Midrasch Espha.

[6]) Danach wären die Ausführungen von Graetz S. 123 u. Halevy a. a. O. zu modifizieren.

steinerung hervorgehen. Da rauscht vielmehr vernehmlich der gewaltige Strom der Lehre des Lebens, den Baum des rabbinischen Judentums mit seinen Wassern kräftigend, der also wurzelfest dastand und den von den mannichfachen Sektierungen und dem, trotz aller scheinbaren Freiheit, doch unfreien und gedankenlosen Karäertum gegen ihn entfesselten Stürmen allzeit stand hielt; wohl konnte er von ihnen bewegt, aber nicht wesentlich erschüttert, geschweige denn seiner Blätter und Früchte beraubt werden.

III.

Die geistige Tätigkeit in Palästina bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts.

Die Entwickelung der synagogalen Poesie.

Zu der Zeit, wo im Zweistromland das Geistesleben der Juden, durch manche Hemmungen und Unterdrückungsversuche unbeirrt, eine so hohe Blüte erreichte, sehen wir, wie in dem eigentlichen Stammland eine geringere Tätigkeit und ein nicht so intensives Streben hervortrat. So sehr hatte Esaus grimmige und heimtückische Verfolgung den Mut und Ansporn zu einer größeren Entfaltung eindringenderer Geistestätigkeit gehemmt, so sehr hatten die Herrscher im Namen der »Religion der Liebe« gegen diejenigen gewütet, die doch eigentlich die Quellen auch ihrer Lehre hüteten, daß auch später, als das ismaelitische Brudervolk vom heiligen Lande Besitz nahm, die gewaltigen Wunden jener Zeiten nicht ganz heilen konnten, und die palästinensische Bevölkerung nicht in die Schranken treten konnte mit den Brüdern in denjenigen Ländern, wo zuvor das so arg verlästerte Heidentum geherrscht hatte. Gewährt uns schon der jerusalemische Talmud ein weit schwächeres Bild von der auf die Sammlung und Sichtung der Halacha in Palästina verwendeten Arbeit[1]), so scheint es, als ob auch

[1]) Vgl. hierüber jetzt Elbogen in Monatschr. 1902, S. 28.

weiterhin die Kraft, die in Babylon dem Judentum von den durch die Geonim geleiteten Hochschulen zugeführt wurde, in Palästina sich nicht zu regen vermochte. Doch, wenn auch der Strom, der große Denkkraft erfordernden Halacha seinen gewaltigen Lauf nicht in den Gefilden des heiligen Landes nehmen konnte, der Quell der phantasiereichen Midraschim rieselte dort auch ferner, die Gemüter stärkend und erbauend, das Schriftwort sinnig ausdeutend. Wenn die Palästinenser auch nicht die Geistesschärfe der Babylonier in den Lehrverhandlungen hervortreten ließen, so haben sie dafür aus der Tiefe ihres Gemüts die schönen Perlen der vielgestaltigen Gebete emporgeholt, und in den Goldgehalt der Stammgebete den Edelstein der Pijjutim gefaßt. Und, wieder zu dem zurückkehrend, was einst auf diesem von Gott erkorenen Lande entstanden war, zur alten und immer neuen Bibel, haben sie die Worte, als Künder des göttlichen Gebotes und der Überlieferung, treu hütend, die Massora angebaut und so das Gefilde der Schrift mit einem liebevoll errichteten Zaun sorgsam umgeben. Dies alles ist ein Zeugnis dafür, daß das jüdische Volk auch unter ungünstigeren Verhältnissen sich eine gewisse Spannkraft des Geistes erhalten hat. Es soll nun im folgenden ein zusammenfassendes Bild von dem literarischen Schaffen in Palästina bis zum Beginn des zehnten Jahrhunderts entworfen werden.

Die byzantinischen Kaiser hatten Judäa den letzten Schimmer des Glanzes von früheren, besseren Tagen, das Patriarchat, geraubt. Da geschah es, daß im Anfang des zweiten Jahrzehnts des 6. Jahrhunderts der nachgeborene Sohn des kriegerischen Exilarchen Mar Sutra, gleichen Namens, nach Palästina floh[1]), wo ihm, dem Sproß des

[1]) Die im Seder Olam sutta angegebene Zahl, 452 nach Zerstörung des Tempels = 520 der gew. Zeitrechnung, schwankt nach anderen Quellen noch zwischen 522 u. 524; vgl. hierüber Lazarus a. a. O. S. 126, Anm. 2.

Davidischen Hauses, das in Palästina nicht mehr hatte schalten dürfen, in der Hochschule zu Tiberias bald die Ehrenstelle als ריש פירקי übertragen wurde, deren Leiter er auch später wurde[1]), und an deren Spitze auch weiterhin seine Nachkommen standen[2]). Es ist natürlich, daß hierdurch einerseits die Beziehungen zwischen Palästina und Babylonien fester geknüpft wurden, andrerseits wohl durch Mar Sutras Einfluß versucht wurde, den babylonischen Gebräuchen in dem neuen Wirkungskreis Geltung zu verschaffen. Daß ein solches Streben nicht ohne Reaktion bleiben konnte, ist selbstverständlich, und so werden wir wohl schon um diese Zeit die Anfänge der Niederschrift der »Differenzen zwischen palästinensischem und babylonischem Ritus«, anzusetzen haben[3]). Durch Mar Sutra mag wohl, wie Brüll mit Recht vermutet[4]), ein Streit um die Art und Weise der zu Belehrungszwecken beim Gottesdienst auszugestaltenden Auslegung der Lehre entstanden sein, was wiederum die tiefeinschneidende justinianische Verordnung betreffs der sogenannte Deuterosis zur Folge

[1]) Alle mir zugänglichen Edd. des Mar-Sutra-Berichts, wie auch das von Schechter in Monatsschr. 1895, S. 23 fgg., veröffentlichte Fragment aus Ms. Parma, lesen: סליק לארץ ישראל ועיילוהו בריש פירקיה, und fügen hinzu: ובשנת . . . עלה לארץ ישראל ונעשה ראש סנהדרין. Es kann sich hier nicht, wie Poznanski in RdÉJ. 48, S. 348, Anm. 1, meint, in dieser zweiten Notiz um eine einfache hebr. Übersetzung des aram. Textes handeln, so daß auch die Würde als ריש פירקי der des ראש סנהדרין gleichzusetzen wäre. Vielmehr ist Mar Sutra wohl erst einer der ריש פירקי geworden, worauf auch die Wendung עיילוהו בריש פירקי hinweist, als welcher er wohl belehrende Vorträge zu halten hatte, und erst später wurde er Vorsitzender des Lehrhauses. Es ist auch nicht anzunehmen, daß er bald dessen Leitung übernommen habe.

[2]) Vgl. die Übersicht bei Brüll, Jahrb. V, S. 95 fgg.

[3]) Vgl. über die Entstehung dieser auch als תוספתא benannten Schrift in der saburäischen Zeit, J. Müller, in den Vorbemerkungen zu seiner Edition des חילוף מנהגים שבין בני אי ובין בני בבל in Haschachar VII, S. 293—94.

[4]) Vgl. Brüll a. a. O. S. 95.

hatte[1]). Diese judenfeindliche Bestimmung des byzantinischen Kaisers suchte ganz planmäßig den Juden das Lebenselement der Lehre, das eine Hauptrolle in dem Gottesdienst bildete, zu entziehen. Sie hat jedoch keineswegs das Streben der Juden nach Belehrung im Gotteshause beseitigen können, das jetzt nur in anderer Form sich Geltung zu verschaffen suchte, und zwar in der Ausgestaltung des Chassanut, als besonderer Gattung der Pijjutim, wodurch die gottesdienstliche Poesie in ein neues Stadium trat. Es sei darum an dieser Stelle diesem Problem eine eingehendere Untersuchung gewidmet, die in manchem Punkte zu einer von der bisher üblich gewesenen abweichenden Auffassung führen dürfte.

Nach der Darstellung von Graetz, Seite 145 fgg., könnte es scheinen, als ob die in den Pijjutim uns entgegentretende »neuhebräische Poesie« als Ausschmückung des Gottesdienstes dem durch die Araber hervorgerufenen Umschwung der Verhältnisse, zumal in Palästina, ihre Entstehung ver-

[1]) Vgl. hierüber Graetz, S. 20 und Note 7, S. 359—361, wo das in der Justinianischen Novelle gebrauchte δευτέρωσις als »agadische Auslegung« aufgefaßt wird, während Harkavy bei Rabb., S. 400 Anm. 124, dem Wortlaut nach es auf Mischna u. Talmud bezieht, da bei den Kirchenvätern die Deuterosis gerade für die Traditionsliteratur angewendet wird, und Brüll a. a. O. S. 95—96, Anm. 1 es auf die targumische Paraphrase bezieht, mit Berufung auf ein von Halberstam in Kobaks Jeschurun VI, hebr. Abtlg., S. 126—7 veröffentlichtes, angebliches gaonäisches Gutachten, wo es heißt: ועוד שמעינו שגזרה מלכות הרשעה שלא יקראו בתורה ולא יתרגמו, was jedoch über den Rahmen der Verordnung Justinians hinausgehen würde. Zur Fassung des Responsums sei, entgegen Halberstams Ansicht, S. 127, bemerkt, daß der vorher erwähnte Einschub, und besonders der Schluß von כי סדר קדושה an, es als nicht einheitliche Reproduktion des Natronaischen Bescheides in ed. Lyck Nr. 9 und Scha're Tschuba Nr. 55 erscheinen lassen. Indessen ist soviel sicher, daß Justinian die traditionelle Auslegung und wohl auch die Erhebung des Gemütes durch Vorträge verbieten wollte, wozu auch, wie Halberstam, S. 129—30, richtig ausführt, das Targum mit seinem midraschischen und teilweise auch halachischen Inhalte beitrug.

dankt. Es beruht dies aber einerseits auf einer Verkennung der Tatsache, daß ein solcher Wandel nicht so plötzlich vor sich gehen kann, andererseits auf der geringeren Beachtung des Gesetzes von der Kontinuität gerade bei solchen Entwickelungen. Die Anfänge der poetischen Ausgestaltungen der Liturgie, den sogenannten älteren Pijjut, finden wir schon in der talmudisch-midraschischen Literatur erwähnt. Wir lesen z. B. in der, Palästina zugehörigen P'sikta di R. Kahana Piska Nr. 28, S. 179a, daß Eleasar b. Simon, ein Tanna, gerühmt wurde als: דרשן, פייטן, תנוי, קרוי, während nach einer mehrfach vorhandenen Lesart er auch als קרוב, nicht aber als דרשן, bezeichnet wird[1]). Unter קרוב haben wir denjenigen zu verstehen, der das Achtzehngebet oder die entsprechende Tefilla für Sabbat- und Festtage vortrug, da er alsdann sich der תיבה näherte[2]). Unter פייטן haben wir uns denjenigen zu denken, der in die Stammgebete poetische Einschaltungen hineindichtete und sie alsdann vortrug. Diese waren oft alphabetisch geordnet, wie z. B. das dem Jozerritual eingefügte אל ברוך גדול דעה, oder das im sabbatlichen Morgengebet sich findende אל אדון על כל המעשים. Die Not der Zeit drängte nun wohl zur Abfassung von Buß- und Sühnegebeten, mit denen besonders die Feier des Versöhnungstages ausgestaltet wurde[3]). Als Heimat dieser Gattung von gottesdienstlicher Poesie ist jedenfalls Palästina und Syrien anzusehen, wie der Altmeister Zunz, dessen Forschungen auch auf diesem Gebiet nicht veraltet sind, dargetan hat[4]). Bezeichnend[5]) für den Einfluß der Syrer sind besonders 1. die Wiederaufnahme des Alphabets, wohl auch des Akrostichons, 2. die kurzen Versmaße. Auch andere

[1]) Vgl. Buber a. a. O. Anm. 23.

[2]) Vgl. Elbogen, Studien zur Gesch. des jüd. Gottesdienstes, Berlin 1907, S. 38.

[3]) Vgl. Zunz, Literaturgesch. der syn. Poesie, S. 23.

[4]) a. a. O. S. 23—24.

[5]) Für die hier folgenden Nachweise bin ich Herrn Dr. Elbogen mannichfach zu Dank verpflichtet.

Übereinstimmungen ergeben sich zwischen den jüdischen und syrischen gottesdienstlichen Dichtungen, wie Luzzatto bereits bemerkt hat[1]). So ist denn der Anfang des kunstmäßigen Pijjut entstanden unter syrischem Einfluß, der nach dem eng benachbarten Palästina vielfach hinübergriff, und die von dieser Zeit herrührende Gestaltung der synagogalen Dichtung haftete ihr eigentlich noch bis zum 10. Jahrhundert an.

Neben diesem rein liturgischen Pijjut trat nun von den Tagen Justinians an und weiter, im Verlauf der Versuche, die Beschäftigung mit der Lehre zu unterdrücken, der belehrende Pijjut. Wir haben hierfür das Zeugnis des über die ältere Literaturgeschichte vielfach gut unterrichteten Jehuda ben Barzillai aus Barcelona (XII. Jahrhundert), der in seinem, leider nur unvollkommen erhaltenen ס׳ העתים folgendermaßen sich äußert[2]): יען שפיוטין אלו שנהגו העולם למיתינון חזי לנו לרבוותא שאטרו שלא נתקן אלא בשעת השמד בלחוד מפני שלא היו יכולין להזכיר ד״ת כי היו גוזרין האויבים על ישראל שלא לעסוק בתורה וע״כ היו הכמים שבינ׳הם מתקנין להן בכלל התפלה להזכיר ולהזהיר לעמי הארץ הלכות חג בחג והלכות י״ט והלכות שבתות ודקדוקי המצות בדרך שבחות וחרוזות ופיוטים. Wir ersehen hieraus, daß die Not der Verhältnisse zu einer besonderen Einrichtung drängte und gewichtige Verschiebungen hervorrief. Was bisher der Darschan geleistet hatte, mußte nun der Chassan übernehmen[3]). Derselbe hatte vordem in seiner Eigenschaft als

---

[1]) Vgl. die Vorrede zu בתולת בת יהודה, S. 11—12, wo Luzatto jedoch, meiner Ansicht nach, nicht mit Recht, von den in Babylon entstandenen Pijjutim spricht. Vgl. auch Elbogen a. a. O. S. 66.

[2]) Vgl. Ed. Schor. Krakau 1902, S. 254, und auch schon Halberstam a. a. O. S. 130.

[3]) Den Übergang der Bedeutung des Chassan von der vorjustinianischen bis zur nachjustinianischen Zeit veranschaulichen einerseits z. B. die Stelle in Jeruschalmi Berachot V, 4, Ende (ed. Krotoschin 9c), wo es heißt: עאל חזנא ואטרח על חד דיעול, und er demnach als Synagogenbeamter vorkommt, andererseits die Verwendung in der später entstandenen Massechet Sofrim, Kap. XIV, Hal. 14, ed. Müller

חזן בית הכנסת eine Mittelstellung als aufsichtsführender Synagogenbeamter[1]) und zugleich als Lehrer der heranwachsenden Jugend. Ihm fiel nun die Aufgabe zu, anstatt des דרשן beim Gebet die belehrenden Vorträge einzuflechten, die teils erhebenden Inhalts waren, indem sie an die Vorgeschichte anknüpften, teils das Volk mit den Vorschriften der Halacha bekannt machten. Durch die Wahl des Chassan, eines auch bisher ständigen Beamten, glaubte man eher das Verbot, indem auch der Darschanim gedacht war, umgehen zu können. Infolge dessen erhielt diese Art der gottesdienstlichen Ausgestaltung die Bezeichnung חזנות. Als solche haben wir wohl die Tekiatas des ältesten uns mit Namen bekannten Paitan Jose ben Jose[2]) anzusehen, die besonders das Volk über die Bedeutung der Liturgie belehren und es auch erheben und trösten sollten, als solche ferner besonders die von ihm und wohl auch schon von einigen Vorgängern verfaßten Abodas[3]), die an Stelle der Mischna und des Talmud die poetische Beschreibung dessen enthielten, was das Herz jedes Juden allzeit höher schlagen ließ, und die Gesetzesvorschriften der heiligen Handlung in poetisches Gewand kleideten. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die liturgischen Schöpfungen der späteren Paitanim zu betrachten, die des Jannai[4]) und des Eleasar Kalir. Über den Inhalt der Dichtungen des ersteren besonders sind wir in dieser Hinsicht durch den in seinen Angaben zuverlässigen und ziemlich objektiven karäischen

---

S. XXV, wo er sowohl als חזן הכנסת, wie auch als Vorbeter vorkommt: וכיוצא בו אינו מן המובחר שיעמוד החזן יחידי, vgl. auch Müller a. a. O. S. 162.

[1]) Vgl. z. B. die Mischna Sukka IV, 1.

[2]) Vgl. über ihn Landshut, Ammude ha-Aboda 85—88, Zunz, a. a. O. S. 26—28.

[3]) Vgl. hierüber jetzt Elbogen a. a. O. S. 49 fgg. u. S. 74 fgg.

[4]) Über ihn und die richtige Schreibung des Namens, vgl. Landshut, Ammude ha-Aboda, S. 102—4, Zunz a. a. O. S. 82—29.

Schriftsteller Jakob Kirkissani[1]), einen jüngeren Zeitgenossen Saadias, unterrichtet. Derselbe macht in seinem Gesetzbuch, Kitâb-al-Anwâr w'al-Marâqib[2]), die Mitteilung, daß der Gaon Haî b. David (890—897) für einige halachische Angaben Anans betreffs der Vorschriften über Erstgeborene die Quelle nur im חזנות ינאי finden konnte[3]). Demnach ist diese Bezeichnung für die einem belehrenden Zweck dienende synagogale Dichtung zum mindesten am Ende des siebenten und Anfang des achten Jahrhunderts gesichert, denn diesen Zeitraum müssen wir für die Wirksamkeit Jannais ansetzen, wenn der Stifter des Karäertums aus ihm geschöpft hat[4]). Aber auch die Dichtungen Eleasar Kalirs, des angeblichen Schülers von Jannai[5]), finden wir so bezeichnet bei dem genannten Kirkissani, der von חזאנה אלעזר spricht. Zu der Eigenart Kalirs gehört es aber besonders, daß er seinen Poesieen den, namentlich in den Pesiktas niedergelegten midraschisch-halachischen Stoff zu Grunde gelegt hat[6]). War nun das Chassanut einmal ein integrierender Bestandteil des Gottesdienstes geworden, so wurde für seinen Vortrag auch eine gewisse Melodie eingeführt[7]), wobei nun die Form der Rezitation den Namen erhielt, der dem eigentlichen Inhalt zukam. Mit diesem Lachn' oder Noam, der noch heute in Italien und im Orient[8])

[1]) Vgl. über ihn zuletzt Poznanski in JQR. XVIII, S. 216—219.

[2]) Über dieses Werk, wovon Harkavy in einer russischen Zeitschrift einen Teil veröffentlicht hat, vgl. Poznanski in Steinschneider-Festschrift, S. 194—218, und in Semitic Studies in Memory of Kohut, S. 435—456.

[3]) Vgl. Harkavy, Studien u. Mitteilungen, T. V, S. 108.

[4]) Vgl. Elbogen in Monatsschrift 1902, S. 377, II.

[5]) Vgl. Zunz a. a. O. S. 28, Anm. 4.

[6]) Vgl. hierüber Zunz a. a. O., S. 29 fgg. und P. F. Frankl in der Zunz-Jubelschrift, S. 150 fgg.

[7]) Vgl. Graetz V, S. 150.

[8]) Laut freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. Elbogen. Möglicherweise wurde die schon immer beim Talmudstudium übliche

beim Vortrag der Pijutim angewendet wird, sollte das, was aus der Bedrängnis entsanden war, gleichsam durch den Gesang dem Geist und Gemüt noch teuerer werden, und es erfüllte sich das Wort des Psalms 119, 54 זמירות היו לי חקיך בבית מגורי. Diese unserere Annahme wird noch bestätigt durch einen merkwürdigen Bericht des zum Islâm übergetretenen Samaual ben Jachja al Maghribi (Ende des 12. Jahrhunderts), der in seinem, noch handschriftlichen, aber von Schreiner in dieser Monatsschrift 1898, S. 123 fgg. auszüglich besprochenen »Ifhâm al Jahûd«, das zum Schweigenbringen der Juden« folgendes mitteilt (a. a. O. S. 219 - 220): Die Perser hätten den Juden häufig das Gebet verboten, deswegen hätten diese solche Gebetstücke verfaßt, in die sie Stücke des gewöhnlichen Gebetes hineinschoben, die sie Al-Chisâna nannten, und zu denen sie viele Melodien komponierten, zum Unterschiede von dem Pflichtgebete, das ohne Melodie vorgetragen wurde. Merkwürdigerweise sei auch, als mit dem Islâm das genannte Verbot aufgehört hatte, von den Juden an Festtagen das Chisânat beibehalten und sogar zum Ersatz für das Pflichtgebet gemacht worden. In diesem Bericht liegt, wie auch sonst bei Samaual eine, freilich nicht immer treu wiedergegebene Reminiszenz an wirkliche Tatsachen vor. Von einer, seitens der Perser in genanntem Sinn ergangenen Religionsverfolgung kann nicht die Rede sei, da uns nur Verbote des Lichtanzündens am Sabbat und späterhin unter den Magiern Eingriffe in das Eherecht überliefert sind. Vielmehr können nur die verschiedenen von den byzantinischen Kaisern erlassenen Verordnungen gemeint sein, worunter allerdings auch solche das Gebet selbst betreffende waren. Da aber hier gerade von dem Einschieben des Chisânat an Festtagen gesprochen wird, so kann es sich nur um die infolge des Verbotes der Lehrvorträge eingeschobenen und mit besonderem Rezitativ

Singweise auf die Rezitierung der auf der Traditionsliteratur sich aufbauenden Pijjutim übertragen.

vorgetragenen Pijjutim handeln, was auch schon Schreiner in den Nachträgen zu seiner genannten Studie mit Berufung auf die erwähnte Stelle des Sefer ha-Ittim annimmt[1]).

Wir besitzen noch andere Zeugnisse, die sich zunächst aus der Anwendung des Wortes Chassanut und Chassan ergeben. Die in letzter Zeit mehrfach aus der Genisa veröffentlichten Bücherlisten enthalten Verzeichnisse von Werken, die als חזאנה bezeichnet werden, und aus denen wir unter anderem entnehmen, daß Jannais Pijjutim, חזאנה ינאי, noch im XI. oder XII. Jahrhundert, mit Kommentaren versehen, in jüdischen Bibliotheken vorhanden waren[2]). Wenn auch im Allgemeinen die Gebetbücher für die Feste und Sabbate mit dieser Benennung versehen werden, so ersehen wir doch aus manchen Titeln, daß speziell die liturgischen Stücke für die feierlichen Tage diesen Namen tragen[3]). So findet sich ein mit חזאנה bezeichneter Band besonders für Simchat Thora[4]), ein anderer wiederum, der neben שבחות also »Benediktionen«, noch חזאנה enthielt[5]), womit natürlich nur die Pijjutstücke gemeint sein können. Wenn nun gegen unsere Identifizierung der aus den Unterdrückungen der Lehrvorträge entstandenen Pijjutim mit der Bezeichnung חזאנה eingewendet werden dürfte, daß diese nur in der arab. Form vorkommt, und eine hebräische Bezeichnung nicht gesichert ist[6]), so ist zu bemerken, daß das Wort nur als eine Übertragung aus dem hebräischen herübergenommen sein kann, da das

---

[1]) Vgl. Monatschrift Jhrg. 1899, S. 522 und die dort gegebenen Nachweise.

[2]) Vgl. Poznanski in JQR. XV, S. 77, Nr. 12 u. S. 78.

[3]) Vgl. die von Bacher in RdÉJ. Bd. 39, S. 199 fgg. veröffentlichte Liste.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 200, Nr. 24.

[5]) Vgl. ebendort Nr. 17 u. die Bemerkungen zu S. 202.

[6]) Auch die bei Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters, S. 60, Anm. 6, gegebenen Nachweise sind nur arabisch schreibenden Schriftstellern entlehnt.

Wort in der Schreibung, wie es uns gegenwärtig vorliegt, im Arabischen nur »traurig sein« bedeutet, während der ursprünglichen Bedeutung des Wortes im Hebräischen, wo חזן den Verwalter der Synagoge bezeichnet, das arabische خزن entspricht. Bemerkenswert ist nun, daß gerade in Ländern der arabischen Herrschaft wiederum der חזן als Würdenträger des Gotteshauses[1]), und zwar auch in der Funktion als Redner, der mahnende und belehrende Vorträge hält[2]), erscheint. So berichtet ein arabischer Schriftsteller am Ende des 14. Jahrhunderts, Al-Kakaschandi betreff der Organisation der jüdischen Gemeinde in Kairo, die sich sicher auch an die früheren Zeiten anlehnt, von den Funktionären des Gotteshauses, wobei er an zweiter Stelle, nach dem Oberhaupt, dem Raîs, dessen Stellung der des Patriarchen bei den Christen gleichwertig ist, den חזן nennt, der an Stelle des כטיב, des Predigers, von dem Minbar herab das Volk ermahnt, während an der dritten Stelle der Sch'liach Zibbur erwähnt wird[2]).

[1]) Vgl. das von Wormann in JQR. XVII, S. 13 veröffentlichte Dokument über die Juden in Fostât, wo der חזן vor dem שליח ציבור genannt wird.

[2]) Vgl. den Aufsatz von Gottheil über die Synagogen in Alt-Cairo in JQR. XIX, S. 527—528: אלחזאן . . . אלדי יצעד אלמנבר ויעטמם. Bemerkenswert ist, daß auch hier das Wort חזן als Fremdwort, ebenso wie Sch'liach Zibbur, mit genauer Angabe der Aussprache gegeben wird.

(Fortsetzung folgt.)

Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809.

Von Adolf Lewin.

(Schluß.)

Handelsbücher sind überall in teutscher Sprache eingeführt. Die Ehepakten sollen hebräisch bleiben und die beglaubigte deutsche Übersetzung vom Stadtrat protokolliert werden. Die Begründung lautet: »Als in mehreren Fällen »die abschliesenden Theile der teutschen Sprache nicht »kundig sind, die Abfassung von Urkunden in einer den ab»schliesenden Teilen fremden Sprache nur Misverständnisse »erzeugt.« Da damit die wenigen Fälle, in denen Franzosen sich dort verheirateten, nicht wohl gemeint sind, ist dies ein wichtiges kulturhistorisches Dokument! Ebenso: § 17: »Der »§ XIII bestimmt im 1. u. 2. Absatz das Alter, vor dessen »Erreichung der Schutzverwandte ohne Dispensation sich »verehelichen soll, und weiset ihn an, die Heuraths Erlaubniß »bei der christl. Obrigkeit nachzusuchen.

»Da diese V. O. ad 1 u. 2 nicht beobachtet worden »ist, die jüd. Jugend zum Handel und Erwerb früh angehalten »wird und in dieser Rücksicht der 8. Art. der Kurfürstlichen »Wechselordnung den 15jährigen Juden für wechselfähig »erklärt, nach hergebrachter masen in früheren Verehelichungs»fällen das junge Paar ein oder mehrere Jahre die Kost in der »Eltern Haus genieset u. daher eines teils erleichtert u. in ge»wisser Art beobachtet und gleitet sind, so müssen wir unter-

»thänigst bitten, so wie die Concession v. 23. Maerz 1717 »§ 10 und v. 27. July 1744 § 12 festsetzen, der Judenschaft »ihrer Gewohnheit nach zu heurathen um so mehr gnädigst »zu erlauben, als das jüd. Gesetz aus guten Gründen frühe »Heurathen einschärfet und zur Pflicht macht. (Es erleichtert und ist billiger, wenn der Vorstand nach Zugehen des Schutzbriefes dem Rabbiner die Kopulation erlaubt und nicht erst die christl. Obrigkeit.)

§ 20. »Der § 16 aber uns, was der Staat seinen jeden »Unterthanen schuldig ist, zusichert, nur dieses beifügen, daß »man nichts desto weniger Auszeichnung an öffentlichen »Orten und sonsten gegen unsere Religionsverwandte »sich heraus nimmt, die Juden ausschließt, und diese »Ausschließung selbst durch Anschlagszettel öffentlich »bekannt macht, und um nachdrucksame Remedur gegen »solche, die Judenschaft kränkende und die Höchst-»landesherrliche Absichten offenbar zuwiderlaufende Vor-»schriften bitte.«

§ 22. »Wann aber der § 18 uns gleiche Rechte und »Freiheiten mit den Bürgern einräumt, insoweit die örtliche »Erläuterung keine Ausnahme festsetzet, so ists konzessions-»widrige Kränkung, daß dem Mannheimer Schutzjuden wegen »Betreibung der Kuhweide zweimal soviel Waidegeld abge-»nommen wird, als der Christ oder Wiedertäufer zu entrich-»ten hat...«

§ 23 enthält die Bitte beizufügen, 1. der Judenschaft die freie keiner Auslösung noch Abtriebrechten unterworfene Erwerbung unbeweglicher Güter, die Erlernung und den Betrieb aller freien Künste, Wissenschaften und Handwerke einzuräumen. 2. Dem Vorstande eine eigene Unterpolizei über die Gemeindeglieder, die Jugend und Fremde zu gestatten.

§ 24 — »allein die Entstehung der Gesetze, worauf diese Ausschließung sich gründet, fallen in ein Zeitalter, »wo das allgemeine in mehr als einem Falle durch Neben-

»absichten erzeugt, durch religiöse Schwärmerei genährte Vor-»urteil gegen Juden noch in seiner vollen Kraft wirkte. Man »ist davon zurückgekommen, man fühlt den Menschenwert »und ist überzeugt, daß in der Verschiedenheit der religiöse »Begriffe und Meynungen kein Grund zu verschiedenen »Behandel-, Zurücksetz- und Bedrückung der Bekenner »liegen dürfe. Schon die Conc. v. 23. Maerz 1717 räumet § 15 dem Schutzjuden das Recht ein

»alllerlei Händl und Gewerbnis in's Große, und »Stuckweis wie auch die Handwerker öffentlich »prakticiren wie andere Bürger

»wie nicht weniger die Medicin zu practiciren, wenn »einer dazu qualificirt ist.«

»Um so mehr dürfen wir daher die Einräumung und »Bestättigung dieser von uns nachgesuchten Rechte unter »der Huldreichen Regierung eines Fürsten hoffen, welcher den »Wiedertäufern, einer bis izt gleich gedrückten Volksklasse, »den freien keinem Auslösungs- und Abtriebsrechte unter-»worfenen Erwerb liegender Grundstücke gnädigst ein-»geräumet und den Grundsatz, die jüd. Volksklasse zu ver-»edeln, ihren Zustand zu verbessern und den Nahrungs-»stand mit der Bevölkerung in ein richtiges Verhältnis zu »bringen bestimmt und entscheidend geäußert hat.«

§ 25 — »würden durch eigene Polizei in Stand ge-»setzt, manchem Unfug vorzubeugen und zu verhüten, daß »Fremde sich einschleichen und ohne legitimations Urkunde »sich aufhalte« etc.

Auch der jüd. »Banquerautier« soll dem christl. gleich behandelt und die Verhängung des Bannes dabei aufgehoben werden.

Das erste der von dem rheinpfälzischen General-Landeskommissariat eingereichten Gutachten (von H. D. Aingnar [?]) nimmt Bezug auf das Buch von Eisenmenger, der 1654 in Mannheim geboren, eine Zeitlang daskurpfälzische Archiv »unter Handen gehabt« hat, und dann Professor in Heidel-

berg gewesen ist. Wenn die Juden sich darnach richteten, verdienten sie keine Duldung. Der Satz »Haereticis non est servanda fides« stamme aus dem Judentume her. Aber in unserem Jahrhunderte nähern sich die Religionsparteien: »wenn sich unter den Juden mehrere Pintos, Gedeons, »Mendelsons, Leemanns (der vor wenigen Jahren zu Lon»don allen seinen Schuldnern, die keine Handelsleute waren, »ihre Schuldscheine, die über Rthlr. 100 (mill.) betrugen, in »seinem Testamente schenkte) befänden. — so verdienten »sie in allem Betrachte den Christen gleichgeschäzt, und »gleichgehalten zu werden. — Daß sie in der Rheinpfalz, »ohngeachtet einiger starken abgaben, nie unter sonder»lichem Drucke gewesen, zeigt ihre starke vermehrung da»rinnen — zeigt das glück, das mehrere Hofagenten, Hof»faktore und andere darinnen gemacht haben. — Indessen »wird ihr Absonderungs Geist von den Christen, mit denen »sie nicht essen und trinken, noch zusammen leben; denen »sie, wegen der Faulheit, worinnen sie ihre Sabbate und »viel feiertäge zu bringen müsen, in Ansehung des körpers, »nicht gleich arbeiten können, und da sie zum Militaer»Dienst nicht geschickt scheinen, immerhin ohnangesehen »ihrer andren Dogmen, immerhin eine Gränzlinie zwischen »diesen beiden Partheien ziehen.« Man soll sich ihrer Erziehung annehmen, zu mehreren Gewerben und zum Ackerbau sie zulassen, immer sehr vorsichtig und mit Einschränkung. Der Mannheimer Stadtrat befürchtet, daß die Stadt bald eine Judenstadt heißen werde. Das Buch des Amusemens des Eaux de Schwalbach nennt es das neue Jerusalem. Die Juden handeln nicht nur mit Geld und »Krämereien«, ($^9/_{10}$ Juden und nur $^1/_{10}$ Christen sind bei denen, die mit »schneid- oder langen waaren handelten«) sondern auch Viehhandel, Metzgerei (ihnen gehören 59 Ochsen von 91 und 17 Stiere von 21, die 1801 dort auf die Waide kamen). Silber und Juwelenhandel, »das Uhrmachen, Glaßhandel, unterrichten im Rech»nen und Schreiben, practicirten in der Arzneikunst, hätten

»eigene Hebammen.« Daher sollen nicht mehr Gewerbe und eigene Güter ihnen erlaubt werden, da sonsten zu befahren«, daß sie, »die ohnehin in den lezten Zeiten stark an »Vermögen zugenommen, die Bürgerschaft ganz unterjochen »würde«. — Aingnar will das Schutzgeld ermäßigen, aber die Gesamtheit soll dafür einstehen, Taschengeleit soll bleiben. Läßt man doch »ohnehin die französischen Juden »connivendo passiren«. Das Schutzgeld beträgt im Durchschnitt $10^7/_8$ fl. und würde allein die Juden weniger belasten, als die Taglöhner auf dem Lande, die an Kopfschatzung 16 zahlen.

Freiherr von Schweickhart als zweiter Referent erklärt, seine frühere Überzeugung sei durch alles, was er gelesen (auch viele Schriften, die 1780—93 in Deutschland und Frankreich erschienen sind) gefestigt, daß die Juden »nach ihrer damaligen Verfassung dem Staate offenbar schädlich seien«. Deshalb habe die frühere Zeit sie verbannt. Die Bestimmung Ruprechts II 1395, daß sie in der Pfalz nicht geduldet werden sollen[1]), sei als Hausgesetz oft wiederholt, aber nicht erfüllt worden : »Die christlichen »Gemeinden verlangten ihre Belassung, wie dies ausdrück»lich Ludwig mit dem Bart von den Burgleuten zu Mann»heim, und Friedrich I. von den Gemeinden Pfeddersheim »und Niederingelheim versicherte«. Schädlich nennt er die Juden »durch ihr beinahe einziges Gewerb, das Schachern«. Er entwirft ein sehr düsteres Bild der Wirkung des Wuchers »in diesem vereinzelten Kleinhandel«, »wie verderblich sie »dadurch der Jugend werden ; wie sie damit das Gesind »verführen; wie sie den Hilfsbedürftigen vollends zugrund»richten, wie sie sich dadurch in die Wohnungen der »Christen schleichen, in die Händel der Nachbarn, in Ver»führungs- und Diebstahlsgeschichten, in Mäkeleien aller

[1]) Ihre Häuser fielen an das von ihm gestiftete Kollegium für 6 magistros artium, die Judenschule in Neustadt an das Hospital zu Brannweiler.

»Art mischen, ihre Tücke und Unverschämtheit mittheilen, »Sitten und Familien verderben«.

»Selbst der Sittlichkeit der Juden sezt es eine un- »übersteigliche Hindernis; von seiner Kindheit an dazu »angeführt, werden ihm Lug und Trug mit allen ihren Hilfs- »mitteln eingeprägt.« Sehr bemerkenswert ist, daß als zweiter Schaden »ihre Bettel Verfassung« genannt wird: »Ganze Kolonien durchziehen die Länder, bedrücken eines- »theils die ansäßige und wohlhabende und begünstigen »ander Seits diejenige, welche gestohlene oder wenigstens »verdächtige Waaren einhandeln, die sie ihnen auswärts »absetzen; stehlen auch wohl selbst.« Drittes ist »ihre »Faulheit«. »Nie sieht man eine jüdische Magd nähen oder »stricken; nie einen Juden seinen Garten bauen; nie ein »nur etwas mühsames Gewerb treiben, wenn ihn dies auf »den Stuhl fesselt. Viertens durch die »Abweichung von »den übrigen Glieder der bürgerlichen Gesellschaft«, durch den Gebrauch hebräischer Sprache oder Schrift in Büchern, Rechnungen, Heiratskontrakten, Testamenten, das Fehlen bestimmter Familiennamen, Mangel an öffentlichen Schulen. Dieses wird näher ausgeführt, wobei Wahres und Nichtverstandenes sich grotesk mischt. »In ihren sogenannten Schulen wird nicht gelehrt, nur gebetet oder gesungen, und wo auch öffentlicher Unterricht außer diesen staattfindet wird der Knabe »nichts gelehrt, was ihm zur Wissenschaft, Kunst, oder irgend »einer Fertigkeit nützen könnte. Sprüche aus der Thorah — »die 5 Bücher Moses — ein ganz unverständlicher Com- »mentar darüber — und der Talmud umfassen den ganzen »Unterricht vom 3. bis zum 14. Jahr, und nach diesem ist »der Sohn des Gebots verbunden, alle 248 Ge- und 565 (??) »Verbote zu halten; wie leer dabei der Kopf und wie un- »empfindlich das Herz bleibe, läßt sich leicht gedenken.« Gegen die Privatlehrer zitiert er Bendavid: Etwas zur Charakteristik der Juden S. 24 bis 27, der diese als »stockdumme arme Frömmler« verlacht. Auch fehlen Standesregister.

Die fünfte Schädlichkeitsquelle haben ihm wieder die Berliner, besonders Bendavid, erfunden im sinnlosen Hasse des Talmud und der unsinnigen Gegenüberstellung »des von den Talmudisten erfundenen sinnlosen ceremonial Gesetzes, welches« (und das ist wirklich wahr) »eine Amalgamirung mit den Christen unmöglich macht« und »der altmosaischen Religion«. Nun weiß er aber, daß sehr viele Familien mit »Gros- und Detailhandel«, mit Bankgeschäft, mit Kunst und Wissenschaft und »mit Gewerb sich abgeben«, ihre Bücher in deutscher Sprache führen, Kinder teils von Privatlehrern, teils in christlichen Schulen unterrichten lassen, sie auf die Universität schicken — »da viele unter ihnen »von Judenthum und Irreligion gleich weit entfernt sich »mit der Nothwendigkeit der Glaubenspflicht an Gott und »die Unsterblichkeit begnügen, und die talmudistische Al»fanzereien verachten« — will er »nach dem Grad ihrer Fähigkeit, die bürgerlichen Pflichten zu erfüllen« sie entweder schon wirklich der bürgerlichen Gesellschaft einverleiben, oder sie dazu vorbereiten, und nach und nach erheben. Dazu schlägt er vor: die religiöse Erziehung von der bürgelichen zu trennen, für beide Privatlehrer nicht zuzulassen, sondern die Kinder in die öffentlichen Landesschulen aufzunehmen, das Schachern unter Gefängnis bezw. Zuchthausstrafe zu verbieten und keine Klage daraus zu gestatten. »Schon die Rechtspolizeiverordnung vom Jahre 1530 tit. 27 gebietet: nicht mit verbotenem wucherlichen Kauf, sondern mit ziemlicher »Hanthierung und Handarbeit sollen sie sich ernähren«. Eingeräumt muß ihnen werden das Recht, unbewegliches Eigentum zu besitzen, Wissenschaft und Künste, Handwerk, Manufakturen und Fabriken und regelmäßigen Handel zu treiben. Bedingung sind die Annahme bleibender Familiennamen, die Führung von Geburts- und sonstigen Registern durch die Vorsteher und Handelsbüchern nur in deutscher Sprache, was schon die Verordnungen vom 28. Januar 1746 und 6. Februar 1749

gefordert hatten, und wozu ihnen gestattet werden soll, sich christlicher Gehilfen zu bedienen. Dohm, den er sehr anerkennend nennt, habe befürchtet, die christlichen Meister würden Juden nicht als Lehrlinge annehmen. Er glaube es nicht. Sollte es doch der Fall sein, dann sollte die Regierung nach Dohms Vorschlag »soviel jüdischen Handwerkern »als sich anböten, völlig gleiche Rechte als den Zünftigen »gegen dieselben Abgaben« verleihen, und den Juden befehlen, ein Kind aus jedem Hause zum Handwerk zu bestimmen. Vor allem aber sollten die Juden »zu reinen Mosaisten« werden. Sehr richtig sagte der Verfasser der freimüthigen Gedanken über die vorgeschlagene Verbesserung der Juden in den preußischen Staaten S. 25—40: »Die Reformation muß mit der Pädagogik, bei der Jugend »anfangen, die Alten sind, wie überall, unbekehrlich, welches »Luther in seiner Kraftsprache ausdrückte: an dem alten Hund »ist nichts zu bessern«. Aus Sachsen oder Preußen soll ein Landrabbiner geholt werden, der »im Voraus sein Glaubensbekenntnis zur reinen mosaischen Lehre und die Absagung des »Talmuds ablegt und sich eidlich verbindet, nur jene zu »lehren und die Masregeln der Regierung zur Verbesserung »der Juden zu unterstützen«. Lehrer soll er bilden und so mit der Zeit ein »mosaisches Lehrinstitut« entstehen, »welches schon in der nächsten Generation die Talmudisten verdrängen wird«. Das haben die Berliner verschuldet, die das Abschaffen der nicht mehr in die Zeit passenden Zeremonialgesetze forderten — Friedlaender, Bendavid, die doch wissen mußten, daß da zwischen Bibel und Talmud kein Unterschied ist, daß Sabbat und Speisegesetze in der Bibel anbefohlen sind. Den Nichtjuden kann es nicht verübelt werden, wenn sie mit Vergnügen solche Sätze wiederholen, wie sie aus einer Denkschrift, welche die Elsässer Juden der französ. Nationalversammlung bezügl. der Verleihung der Bürgerrechte überreicht haben, angeführt werden: »die Kritik, »welche die Christen die falschen Decretalen, die Lügen der

»Legenden, die unendliche Menge von geistlichen Betrügereien »entdecken ließ, würde auch sie leiten, die Vorschriften ihres »Gesetzes von den nichts bedeutenden abergläubischen Sachen »zu unterscheiden, mit denen die überspannte Einbildungskraft »ihrer alten Rabiner sie unterjocht hätte.« Die Juden seien schon in Sekten geteilt, welche einander, wie die christlichen hassen und verfolgen. Portugiesische und deutsche Juden seien »in ihren religiösen Systemen« so weit getrennt, daß sie nicht neben einander begraben sein wollen. In Deutschland gebe es fünf Sekten, von welchen die »mosaische die gebildetste der Nation faßt«. Den Fonds für das mosaische Lehrinstitut soll die Klaus in Mannheim hergeben, deren Grundkapital damals 4820 fl., später 4000 fl. Zinsen ergibt. Freilich lasten 4600 fl. Schulden, 17.000 fl. Heiratsgut darauf; 3076 fl. Besoldungen und 447 fl. Bau- und sonstige Kosten sind zu bestreiten (auch 36 fl. Schatzungs- und Laternengeld). Aber die Rabbiner sollten als untauglich pensioniert und die übrigen Ausgaben so eingeschränkt werden, daß für den Unterricht genügend gesorgt werden kann. Aus diesem werde die hebräische Sprache g a n z ausgeschlossen; ein Lehrbuch der mosaischen Religion in deutscher Sprache soll durch Preisausschreiben hervorgerufen und unter Verbot aller anderen Lehrbücher eingeführt werden. Alle schulfähigen Kinder müssen sowohl »die bürgerliche Landesschule, als die autorisierten religiösen besuchen«. Auch in den letztgenannten finden öffentliche Prüfungen in Gegenwart eines Polizeikommissairs statt. Da das gegenwärtige Geschlecht am Talmud hängt, möge ein »alter Rabiner zum öffentlichen Cultus noch beibehalten, ihm aber aller Unterricht untersagt werden.« Um »diese Reformation« durchzuführen, sollen fortan fremde Juden nicht mehr aufgenommen, alle Betteljuden an den Grenzen abgewiesen, aus dem Lande geschafft (»zum zweitenmale ausprügeln und zum drittenmale ins Zuchthaus bringen«) werden. Überall, wo den Juden mehr Nahrungsquellen geöffnet werden, sind sie

betriebsamer, sittlicher »und geneigter, sich den Christen zu assimiliren«, geworden. Dafür wird der zweite Teil einer Schrift »London« für England (»ihr Reichthum sey ein »Theil des National-Reichthums, und sie trügen zum Glanz des Reiches bei«) angeführt; von Metz und Nancy wird erzählt, daß seit der Regierung des Königs Stanislaus jüdische Handelshäuser dort bis zur Revolution bestanden, von denen einige sogar Seehandel trieben. In Amsterdam, Rotterdam und Haag betreiben sie allein »den Handel nach der Barbarei und mehrere sind große Bankiers«.

Trotzdem sind sie nur in Frankreich völlig gleichgestellt. Kaiser Joseph habe in dem Edikt vom 13. Mai 1781, das zuerst »alle Regirungen und Schriftsteller weckte«, doch viele Beschränkungen gelassen (Ackerbau nur pachtweise und nur ein Teil der Handwerke gestattet). Schweden hat 1782 jüdischen Handel (»im Großen und Kleinen«) nur in Stockholm, Gothenburg und Norrkoeping gestattet, Hausieren untersagt, Großhändlern dieselben Privilegien wie Christen verliehen — alle Handwerke, selbst in eigenen Werkstätten untersagt — Schlachten, Bauen, Brodbacken und Weinhandel im kleinen nur für ihre Glaubensgenossen gestattet. In Dänemark, wo sie »zu Koppenhagen mit dem Adel das Bürgerrecht erhalten«, werden sie nur in wenigen Städten aufgenommen und dürfen nirgends Handwerk betreiben. In Preußen ist seit 1750, »wo man eben noch nicht sehr tollerant dachte«, kein Privilegium außer für das später eroberte Schlesien erschienen. Der Kurfürst von Mainz ist über Kaiser Joseph hinaus gegangen, hat ihnen Erwerb liegender Güter gestattet, mit dem Erfolg, daß in dem Vizedom-Amt Aschaffenburg viele den Ackerbau selbst betreiben. Doch Handwerke dürfen sie nicht betreiben und nicht Bürger werden. — Über die Ausführung der von ihm vorgeschlagenen »religiösen und moralischen Reform«, soll eine Kommission wachen, welche aus »Gliedern der Kirchen- oder geistlichen Deputation« zusammengesetzt werden kann. Die Instruktion

für sie soll »dem großen Publikum«, oder auch den Juden nicht bekannt werden. Verkündet werde, daß Juden gestattet wird, »unbewegliches Eigentum zu erwerben und zu benützen«, Wissenschaften und Kunst, Manufakturen und Fabriken, auch Handwerke und allen Groß- und Kleinhandel, zu betreiben. Bedingungen sind: Bücher in deutscher Sprache führen, ständige Familiennamen, von zwei Söhnen einen zum Ackerbauer oder Handwerker bestimmen und Unterwerfung unter die Polizeigesetze. Gleichstellung aber und Aufhebung der Judenabgaben erst, wenn »sie durch eine bessere religiöse und bürgerliche Erziehung dazu sich eignen.« Dazu wird das Erziehungsinstitut errichtet. Selbst Leibzoll, »soviel sich auch dagegen sagen läßt«, soll nicht vorher abgeschafft werden. Vorher sollen sie in den Bürgerstand treten, die über ihre Religionsgrundsätze geprüft, als Mosaisten erscheinen und sich verbinden, außer der Besuchung der Synagoge, »eine weitere Gemeinschaft mit einheimischen und ausländischen Juden nicht zu unterhalten«, sowie die sonstigen Bedingungen zu erfüllen. Das Resultat soll sein, daß »der eigentliche, für schädlich erkannte (talmudistische) Jud« verschwindet[1]).

In einem Vortrag vom 10. August 1802 gibt von Schweickhardt einen Auszug aus der amtlichen statistique du Departement du Bas-Rhin oder des Niederelsaß (S. 198—206). 16.000 Juden, davon 3000 in Straßburg, leben da. Sie treiben nur Handel, betrachten sich als Fremde, sind nicht geliebt, weil sie nicht liebenswert sind. Die Reichen entsagen den Vorurteilen des Pöbels. Dieser aber verharrt bei der alten Unwissenheit und Niederträchtigkeit. Ihre religiösen Grundsätze seien ein beinahe unüberwindliches Hindernis der Annäherung. Selbst die Revolution, welche alle anderen Klassen von Menschen in eine andere Sphäre versetzt hat, sei an ihnen abgeglitten. Man habe nicht eine mutvolle Handlung eines Juden wahrgenommen.

[1]) 3. Juni 1802.

Also ohne religiöse Reform keine politische. Auch in Heidelberg sind Stiftungen. Überhaupt sollten alle im Lande vorhandenen Stiftungen aufgesucht werden.

Vom 24. November 1801 datiert das sehr ausführliche Gutachten des Freiherrn von Manger. Der Fürst will, da die Beschränkung der Nahrungsquellen die Ursache ist, daß sie nicht nützliche Staatsbürger werden, den Juden die bürgerliche Verfassung der Christen erteilen. Es ist aber fraglich, ob dies ohne Nachteil für die Christen geschehen kann, und ob der Staat das Recht hat, die Juden zu assimilieren, wenn dadurch Kollissionen zwischen den bürgerlichen und den religiösen Pflichten entstehen. Daß die Religion das Bürgerrecht gibt oder davon ausschließt, ist Folge der Verwechslung von Form und Sache, von Moralität und Religion. Entscheidend dafür sollte sein, ob der Jude im Stande ist, die bürgerlichen Pflichten gleich den Christen zu erfüllen. Dagegen wird eingewendet: 1. die Juden können nicht treue Staatsbürger sein, weil sie ein Gesetz beobachten, welches sie als eine Nation von allen übrigen Völkern trennt, sie die Hoffnung eines eigenen Reiches nähre, das durch den Heiland auf den Trümmern anderer Staaten gegründet werden soll, »und weil sie endlich Verhältnisse kennen, »unter denen die öffentliche Treue gefährdet werden dürfe, »und die Lüge von dem Himmel selbst gebilligt und ge»heiligt sei ;« 2. sie zum Kriegsdienst unfähig sind, weil der Angriffskrieg am Sabbate ihnen noch immer verboten bleibt, weite Märsche und Exerzieren am Sabbat ebenfalls, sie ihrer Lehre von unreinen Speisen treu sind, ihrem Körper die gehörige Kraft und selbst die erforderliche Größe fehlt, »und weil sie endlich nach allem diesem sich in Kriegszeiten zu sehr vermehren, und allmählig zum Besitze der Güter der gebliebenen kristlichen Streiter gelangen« und 3-tens sie zu Ackerbau und zu den Handwerken im allgemeinen unfähig sind, »weil ihrem Körper die nöthige »Stärke, ihrem Geist die nöthige Ruhe und Richtung, ihnen

»im Ganzen also die wesentlichsten Mittel fehlen, um das »zu werden, was der Krist sein kann.« Da die Geschichte zeigt, daß die Juden früher Ackerbauer und tapfere Krieger waren, so können sie wieder so werden, wenn die Verhältnisse sich ändern.

»§ 11. Den Verfolgungen aller Art und ohne Er»holungsfrist ausgesetzt, hatte der Jude länger als 1000 »Jahre hindurch darum nirgends ein Eigenthum, weil er »unstät und flüchtig sein mußte. Mit der Anhänglichkeit »an Grund und Boden, gieng der Trieb zur Kultur dieses »Bodens verloren, mit der Entbehrung alles Antheils an den »bürgerlichen Vortheilen und Gesezen aber jene Anhäng»lichkeit, welche den natürlichen Trieb zur Aufrechthaltung »der lezteren erzeugt. Vorliebe zum Handel und Wucher »nahm in dem nämlichen Verhältnisse zu, als die Staaten die »Worte: Jude und Abgabe als Synonima betrachteten, und das »Bestreben natürlich ist, bei grosen Bedürfnissen sich immer »fester an jene Erwerbsmittel zu ketten, welche den mög»lich grösten Gewinn auf die möglichst leichte Art ver»sprechen.« Da sie aber noch nicht im stande sind, die Bürgerpflichten in vollem Umfange zu erfüllen, können sie noch nicht aller Vorzüge teilhaftig werden. Da sie weniger Kraft haben, müssen sie mehr Geld geben. Darum sollen sie zum Kriegsdienst auf ihre Kosten Stellvertreter stellen. Sobald nur die allgemeine Verteidigung des Landes bezweckt wird, muß der Jude gleich mit dem Christen sein. Da ihm auch die Kenntnisse und Wissenschaften fehlen, durch die der Christ an der Verwaltung teilnimmt, muß er mehr Abgaben geben, also größeres Vermögen bei der Zulassung haben. Die indirekten Abgaben aber seien gleich. Niederlassen soll er sich im ganzen Lande da dürfen, wohin er seinem Gewerbe nach gehört. Der Kaufmann, Professionist und Gelehrte in den Städten, der Ackersmann in den Dörfern, die ohne Gewerbe von ihren Renten leben, überall. Rechte sollen sie erhalten: Freie Religions-

übung, ungefährdeten Besitz und ungestörten Genuß alles dessen, was rechtlicher Erwerb verschafft hat und endlich Teilnahme »an jenen relativen Vortheilen, welche die jedesmalige Form der Verfassung darbietet«. Bisher war der Gottesdienst nur geduldet. Das Vorrecht der Christen floß aus Artikel 7 § 2 des westphälischen Friedens: Sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in Sacro Imperio Romano recipiatur vel toleretur«. Das war von den Kriegführenden für ihre Bekenntnisse festgestellt worden. »Mit Emporkunft allgemeiner Toleranz« muß ein Gesetz verschwinden, dessen sich die Vernunft schämen muß. Zudem sei die Bestimmung nur für temporär angesehen worden nach Art. V. § 31: et haec omnia Semper et ubique observentur eo usque, donec de religione vel universaliter vel inter Status immediatos eorumque Subditos mutuo consensu aliter erit conventum, ne quisquam a quocunque ulla ratione aut via turbetur«. Er äußert sich sehr scharf dagegen, daß dazu überhaupt ein Gesetz erfordert sei: »und »wäre man nicht von dem Irrsatze ausgegangen, daß Menschen und Staaten für Religionen und Wahrheiten gemacht seien, dann würden wir zwischen Wahrheit und Mensch, und zwischen Religion und Staat, nie eine Collision erblickt haben.«

Der Christ nahm als Eroberer gegenüber dem umherirrenden Juden Vorrechte in Besitz und Genuß in Anspruch 1. die durch Gesetz aufgehobenen »Expulsionsdekrete«, 2. »das Auslösungsrecht aller beweglicher Güter in einem gewissen Zeitraume« und 3. »die exclusion in Treibung der Gewerbe und Handwerke«. In neuerer Zeit werden dafür geltend gemacht die »Unreinlichkeit der Juden in ihrem Häuslichen«, welche den Christen unangenehm ist, daß die Juden in körperlichen Arbeiten ungewöhnt, ihr Feldbau die Gesamtheit schädigen und die Christen beengen würde, (die Felder zu Handelsspekulationen mißbraucht) und die Zunftverfassung die Juden ausschließe. Und wenn der Jude

ein Vaterland findet, dann wird auch in ihm wieder jene »Anhänglichkeit an seinen Wohnort erwachsen, die Furcht »und Resignation in einen todten ähnlichen Schlaf zu versenken vermochten.« Die Absonderung der Juden in bestimmten Gegenden der Stadt wird mit ihrer Unreinheit begründet, dadurch wird wohl der Christ vor Unangenehmem bewahrt, der Jude verliert aber das Vorbild der Reinlichkeit und wird an seiner Gesundheit geschädigt. Dagegen will er Feldbesitz nicht zulassen; der Jude hat nicht die körperliche Befähigung; er würde nur soviel bauen, als er braucht, und wenn er Vorteile durch seinen Handelsgeist entdeckt, wird er die Zahl seiner Äcker nur allein nach seiner Spekulation vermehren. Der Christ würde »blos zum Werkzeug der Produktion gebraucht werden.« In Bezug auf Handwerk soll der Jude gleichstehen, da hierbei »Qualificirung und nicht Geld« das Mittel bildet. Sobald der Jude an allen Lasten der Gemeinde teilnehmen kann, soll er wie die christlichen Fremden nach Erlangung des Bürgerrechtes auch an den Gemeindegütern (Alimenta = Allmend) Anteil erhalten. Die Juden, die schon 1000 Jahre keine Verfassung haben, sind in staatlicher und bürgerlicher Hinsicht als Schüler anzusehen, die nicht sofort an das »Ruder« des Staates kommen können, der sie eben aufgenommen hat. Also Ausschluß von der Verwaltung und den sogenannten Ehrenstellen.

Nun wendet er sich der dritten Frage zu: Ob und worin die Erfüllung aller Bürgerpflichten eine »Kollision zwischen diesen und der Form der jüdischen Religion wirk»lich veranlaßt«, und »ob der Staat ein unbedingtes Recht »habe, auch dann die Juden den Christen in bürgerlicher »Hinsicht zu assimiliren, wenn eine solche Kollision »zwischen Bürgerpflicht und Religionsgebräuchen vorhanden »sein könnte.« Von § 24 ab wird dies eingehend erörtert. Einleitend bemerkt er: »der Hauptbedingungen aller Reli»gionen, sohin auch der jüdischen sind fünf, und sie bestehen

»1. in der Art der Erkenntnißquellen; 2. in der Meinung »vom göttlichen Wesen; 3. in den Mitteln, diesem Wesen »zu gefallen; 4. in den nothwendigen gottesdienstlichen Ge»bräuchen und endlich 5. in der Meinung über den Zustand »nach dem Tode. Der 1., 2. und 5. Gegenstand bildet den »theoretischen Theil, der 3. und 4. hingegen die Anwen»dung oder das praktische. Auf erstere dürfen positive Geseze »keinen Einfluß haben; bei den letzten aber können Colli»sionen entstehen, mithin müssen wir diese näher prüfen. »Nur bemerke ich noch zum voraus, daß nach der Meinung »der Juden die Beobachtung des mosaischen Gesezes als »das Mittel angesehen wird, dem göttlichen Wesen zu ge»fallen, und daß sich deren nothwendige gottesdienstliche Ge»bräuche auf die Beschneidung und auf das Osterlamm« (?!) »einschränkt«.

Der Bürger verlangt, als Mensch in der Ausübung seines Gottesdienstes nicht gehindert zu werden. Die Geschichte der Religionskriege beweist, daß dies oft geschehen ist. Aber solche Gesetze bestehen nicht mehr. Die Juden wollen aber ihre durch das mosaische Gesetz ihnen gegebenen Lebensregeln zu allen Zeiten und unter allen Umständen streng befolgen. Dazu gehören das strenge Fasten, die Lehre von unreinen Speisen, »die vielen Feiertäge, die Natur des Sabbats, der verbotene Angriffs- oder Truzkrieg, die reservatio mentalis bei dem Eide und endlich die frühe Verheirathung,« Das Fasten schwächt den Körper und die Gesundheit. »Doch übertriebene Skrupulosität der Rabiner »und Talmudfabrikanten, nicht aber das mosaische Gesez »selbst, befiehlt ein solch ungeeignetes Fasten«. Darauf darf also keine Rücksicht genommen werden. Die Lehre von den unreinen Speisen hindert sie, dem Körper die gleiche Nahrung, wie der »Krist zu geben und mit letzterem an einem und demselben Tische, aus dem nehmlichen Ge»fäße zu essen und zu trinken«. Aber auch bei Christen ist ähnliches an den Fasttagen ohne nachteiligen Einfluß

auf Erfüllung der Bürgerpflichten. Die zu große Zahl der Feiertage ist »ein Hindernißmittel gegen die Thätigkeit«. Auch bei den Christen ist deshalb ein Teil der Feiertage teils aufgehoben, teils zu halben gemacht worden. Das wird auch bei den Juden geschehen — jedenfalls gibt das keine Kollision. Vom Sabbat will man dartun, daß der Jude weder häusliche Arbeit verrichten, noch auch zu einem bürgerlichen Zweck arbeiten dürfte, »als wenn es die Rettung eines Menschenlebens gilt«. Aber Mendelssohn sagt, daß der Jude »nicht sehr verlegen sei, die Hindernisse zu überwinden, welche ihm die »strengen Geseze des Sabbaths in den Weg legen«. Aus dem Gesetzbuch ersieht man, daß »der von Moses bestimmte Sabbath ein Tag der Erhohlung »und der Freude war, dessen Feier weniger in dem Unter»richte der Religion bestand, als in dem Absingen der »Lobgesänge Gottes, in Aufführung religiöser Tänze und im »Genusse der Süßigkeiten des geselligen Lebens«. Michaelis, der »der furchtbarste Gegner der jüdischen Verhältnisse ist,« weist in seinem mosaischen Gesetze nach, daß die Arbeit der Sklaven die einzige am Sabbath verbotene Beschäftigung ist. Daher stört der Sabbat die Bürgerpflichten nicht. So ist auch der Kriegsdienst nicht verboten. Gegen die reservatio mentalis und Kol nidre ist Michaelis der Nothelfer, der das abwehrt. Das frühe Heiraten ist durchgängig eingeführt, dadurch vermehren sich die Juden mehr als die Christen, aber dadurch leidet »das Organische der jüdischen Eltern und Kinder«; doch ist es nur »in den mosaischen Polizeiordnungen« begründet. Überdies solange der Jude bleibt, wie er bis jetzt war, erfordert seine physische Konstitution eine frühere Verheiratung. Da das mit der Religion nichts zu tun hat, braucht der Gesetzgeber nur die Rücksichten zu nehmen, welche bei den Christen eingetreten sind. Kollision der Religion und der Bürgerpflichten ist folglich nicht zu besorgen. Gegen die, welche sich trotzdem staatliche Verordnungen nicht wollten gefallen lassen, welche

am Sabbate bürgerliche Handlungen gebieten oder einen Teil der Feiertage zu Werktagen machen, bleibt nur die Sanktionierung des tit. 11 § 30 und 31 des preussischen Landrechts. »Der Anhänger einer Religionsmeinung, welche »Ausnahmen von gewissen Gesezen verlangt, kann zwar »nicht gezwungen werden, etwas gegen seine Überzeugung »zu thun, dahingegen muß er sich jedoch auch gefallen »lassen, jene nachtheiligen Folgen zu erleiden, welche »die Geseze mit ihrer Unterlassung verbunden«.

Er erklärt, daß die Juden den Christen ganz gleichgestellt werden können und müssen. Da sie aber noch nicht auf der Höhe körperlicher und geistiger Bildung stehen, daß sie sofort unbedingt Bürger werden könnten, hat der Staat ihre Regenerierung ohne jeden Zeitverlust zu bewirken und soll bis dahin Fremde nicht zulassen. Er schließt mit den Worten Mendelssohns gegen Michaelis: »Glaubt man nehmlich, die vorgegebenen Laster der Juden wären so tief eingewuchert, daß sie nur bei der dritten oder vierten Generation verschwinden können? Gut dann! so fange man sogleich an: denn dies kann kein Grund sein, die große bürgerliche Verbesserung um eine Generation weiter hinauszusezen, weil man ohne dieselbe nie eine Generation gebessert sehen wird, und das einzige, was man dabei nicht erlangen kann, ist Ersaz der Zeit.«

Der Entwurf einer höchstlandesherrlichen Erklärung in betreff der Juden in der Rheinpfalz wird eingeleitet: »Überzeugt, daß die reine jüdische Religion der Erfüllung »der Pflichten eines nüzlichen und treuen Staatsbürgers »keine Hindernisse seze und daß die bis anhero ange»troffene Verschiedenheit der Gebräuche im bürgerlichen »Leben zwischen den kristlichen Einwohnern und den »Juden in unserer Rheinpfalz nur durch das unglükliche »Zusammentreffen vernachläßigter Erziehung, »Mangel an Duldung, und schiefer Begriffe »über Lebensregeln in moralisch- und phisi-

»scher Hinsicht erzeugt und durch das Bemühen der »Juden erhalten und verewigt worden ist, als eine beson- »dere Nation im Staate zu bestehen, erklären »wir, daß die jüdischen Glaubensgenossen unserer Rhein- »pfalz sich eben so gut wie die Kristen zu Bürgern quali- »ficiren können, bestimmen aber: daß die Juden, um als »Bürger angenommen werden zu können, sich gleich den »Kristen zur Erfüllung aller bürgerlicher Pflichten befähiget »haben müssen, und verordnen zur Erwirkung dieses letz- »teren wie folgt«. Zehn Paragraphen hat der Entwurf, von denen § 1 ihnen alle bisherigen Gerechtsame und Frei- heiten zusichert »als nicht durch nachfolgendes anderes bestimmt wird.« Sie erhalten gleiche Rechte hinsichtlich der Erbauung und Erwerbung von Häusern in Städten wie auf dem Lande, (Absonderungsvorschrift und Auslösungs- recht wird aufgehoben), Äcker, Wiesen und Weinberge sind auf die Morgenzahl begrenzt, die sie zu eigenen Unterhalt brauchen oder mit eigenen Leuten bauen, bis sie im allge- meinen sich dem Ackerbau gewidmet haben werden. Alle ordentlich erlernten Gewerbe, Handwerke und Künste dürfen sie betreiben. Die Zünfte dürfen jüdische Lehrjungen annehmen, und Juden mit christlichen Gesellen arbeiten. Da Juden noch nicht am Verteidigen und an der Verwaltung des Staates teilnehmen können, soll als »Schadloshaltung«, dem Staate das bisherige Schutzgeld weitergezahlt werden. Wer als Bürger in Pflicht genommen wird, der steht in Abgaben und bürgerlichen Freiheiten und Vorzügen den christlichen Untertanen gleich, außer daß »Alment der gegenwärtigen Generation« versagt und erst denen, die zu persönlichen Militärdienst geeignet sind, gegeben wird und die Teilnahme an der öffentlichen Staatsverwaltung, bis alle jüdischen Einwohner die Bürgerannahme erhalten haben. Leibzoll und Taschengeleit wird für inländische und fremde Juden sofort aufgehoben. Das dem Juden gewährte Handelsmo- nopol wird aufgehoben. Kein fremder Jude wird als Han-

delsmann mehr aufgenommen. Alle Knaben, die zurzeit der errichteten Normalschule »das 10te Jahr erreicht haben, dürfen noch dem Handel ausschließend gewidmet werden«, wo aber das älteste Kind erst 6 Jahre alt ist, und bei später sich Verheiratenden darf nur ein Kind zum Handel greifen. Freiwillig sich meldende Juden dürfen »bei allen unseren Regimentern und Korps angenommen werden;« männliche Kinder der neu einziehenden Familien müssen sich vom Militär loskaufen. 1830 beginnt die persönliche Militärpflicht Aller. Die Kinder sollen ebenso wie die christlichen die Normalschule (s. oben) besuchen und außer der Religionslehre an allem Unterricht gleichen Anteil nehmen. Von 1816 ab soll Niemand Bürger oder Beisaß oder auch nur in Polizeischutz genommen werden oder Heiratserlaubnis erhalten, der nicht ein Attest dafür beibringt, »daß er die vorgeschriebene Zeit in den Normalschulen nützlich zugebracht habe«. Dagegen sollen ebenfalls von 1816 ab die, welche die Rechte, Medizin, Chirurgie oder die mathematischen Wissenschaften hinlänglich erlernen »zu Advokaturen, Phisikaten oder sonst angemessenen — jedoch die Administration des Landes nicht unmittelbar betreffenden Stellen« zugelassen werden. Auf den Universitäten sollen in den ersten 10 Jahren 12, in den folgenden immer 6 Stipendien »für Unbemittelte aus den jüdischen Einwohnern aus den Landeskassen fundirt werden.« Der Vater »aus der dermaligen Generation«, der einen seiner Söhne zur Kultur des Landes gehörig angeführt hat, soll das halbe Schutzgeld, wer mehrere dazu bildet, das ganze für seine eigene Person und die Hälfte der Schazung für diese Söhne während acht Jahren nachgelassen bekommen.« Da die echte mosaische Lehre nichts enthält, was dem Wohl des Staates und seiner Glieder zuwiderläuft, so wird dem Juden nicht allein freie Ausübung der Religion gestattet, sondern ebenso wie den Gemeinden der drei christlichen Religionen die Erlaubnis zum Bau neuer und mehrerer Andachts- oder Bethäuser bemessen — aus eige-

nen Mitteln sich die »dermal vorhandene Anzahl Rabiner nebst Einem Oberrabiner, jedoch nur für Stadt und Land zu unterhalten«, die nach 1820 nur aus den im Lande befindlichen Gelehrten gewählt werden dürfen, und von nun an schon unter unsren unmittelbaren Befehlen in Hinsicht der kirchlichen Polizei stehen, wie die geistliche Obrigkeit der christlichen Religion. Ihr Wirkungskreis wird lediglich auf den Unterricht in der Religion (für die Jugend auch in deutscher Sprache) und dasjenige, was diese letztere betrifft, beschränkt und ihnen befohlen, alle Geburten, Verehelichungen und Sterbefälle aufzuzeichnen. Binnen Jahresfrist sollen ihre sämtlichen Kirchensatzungen und ein für den Unterricht der Jugend geeigneter kurzer Inbegriff der jüd. Religion vorgelegt werden. Jeder soll in seinem bürgerlichen Leben aber den Vorschriften seines Glaubens nachkommen, wie der Staat das Recht hat, von jedem Menschen zu verlangen, der sich in einer bürgerlichen Gesellschaft befindet und sich zu einem gewissen Glauben bekannt hat. Da damit das gesellschaftliche Band aller Untertanen enger geknüpft und — außer was die Religion eines jeden Teiles verlangt — äußere Absonderung verschwinden gemacht werde, so sollen auch die Unterscheidungen in den Zivil- und Polizeigesetzen aufhören, die jüdischen Einwohner denselben Zivil- und Kriminalgesetzen bezüglich des Wuchers wie die Christen unterworfen sein, der Eid bei ihnen gleiche Kraft habe, sie im Handel nicht mehr und nicht weniger als Christen beschränkt sein, die Jugend deshalb nicht früher Handelschaft treiben dürfen, als bis sie zu bürgerlichem Gewerbe angenommen ist. Die Eltern sind für sie verantwortlich. Die Neuverheirateten bleiben nur noch während der nächsten zehn Jahre ein Jahr bei den Eltern. Sie dürfen auch weiter unter obrigkeitlicher Bestätigung sich Vorsteher wählen, jedoch unter 20 Familien nur 1, unter 40, 2, unter 80 nur 4, über 120 endlich 6. Die Gewählten haben dieselben Eigenschaften wie bei Besetzung der Ge-

richte auf dem Lande. Ihre Rechte sind die der Staatspolizei subordinierte Besorgung der Armen- und Krankenanstalten, Vergleichung der Streitigkeiten, Bestrafung bis 6 Thaler derer, »die sich in Glaubens und Zeremonialsachen halsstarrig und widersezlich« bezeigen. Strafgelder fallen halb zu ihrem Almosen, halb zur Polizei des Ortes. Kein Fähiger darf sich solcher Stelle entziehen, die auf ein Jahr verliehen und mit nicht mehr als 50 Gulden belohnt wird. Erbschaftsverteilungen und Vormundschaftssachen fallen dem Gerichte zu unter Hörung des Vorstandes. Alle Abgaben kommen auf gleiche Art in die Staatskasse, wie bei den Christen. Alle bürgerlichen Handlungen sind ebenso den Landesgesetzen unterworfen, wie die der Christen und der Wiedertäufer (Mannheim, 24 Nov. 1801).

Lamezan jun. beginnt sein Votum mit der Bemerkung, daß die niedere Stufe der Bildung das Gepräge teils der unglücklichen politischen Verfassung Süddeutschlands, teils des noch zu sehr verbreiteten »Sonderungs Geistes der verschiedenen religioesen Meinungen« trägt. »Man behandelt sie »mehr als Sache, als als Persohn, schließt sie von allen »Vortheilen des gesellschaftlichen Verbandes aus, giebt sie »wohl gar dem Wucher Geiste eines admodiators preiß, über»häuft sie so mit Abgaben, von denen doch eigentlich der »Staat den wenigsten Nutzen zieht, und wundert sich nun »noch, wenn diese unglückliche Menschen, deren beinahe »einziger Gewerbszweig in dem Handel besteht, wegen der »großen Concurrenz, mit welcher sie derfalls zu kämpfen »habe, sich allerlei niederer Mittel bedienen, um irgend »einen Gewinn zu erhaschen, und wenn sie auf alle Weise »wucherische Zinsen zu erpressen suchen, da von einem »mittelmäßigen Capital die gewöhnlichen, denn doch nicht »hinreichen würden, um die beträchtliche Abgaben zu be»streiten und dabei eine Familie zu ernähren.« Die Herrschenden müssen sich annähern, um jene Ungleichheiten nach und nach zu ebnen und sie zu vervollkommnen »ohne »jedoch auf die eine oder andere art ihrer Überzeugung

»vor jene Dinge, wobei unser aller Vernunft schweigen »muß, nur von weitem zu nahe zu treten.« Wohl ist manches in der jüdischen Religion Grundsätzen und Gebräuchen, was Assimilierung hindert und von einer strengen Gesetzlichkeit nicht geduldet werden dürfte, aber das ist eine Art Notwehr und Repressalie. Abschaffen und Abändern kann man erst fordern, nachdem von christlicher Seite der erste bedeutende Schritt zur Wiedereinsetzung in die bürgerlichen Rechte wird getan sein. Er stimmt allen Anträgen v. Schweickardts zu und fügt Wünsche hinzu, daß Schutzgeld, Leibzoll, Taschengeleit abgeschafft, der Zwang der admodiation erledigt und durch gleichförmige Auflagenlisten ersetzt werde. Die Judenschaft soll diese Abgaben mit einem Kapital ablösen, wozu sie Geld aus den beträchtlichen und beinahe gar nicht benutzten Stiftungen verwenden dürfte. Zu Lehrgeld für Handwerker und Ackerbauer sollte ebenfalls Geld aus Stiftungen, in erster Reihe für Waisenkinder verwendet werden. Durch staatliche Pfandhäuser und eine Hypothekenbank soll der Kredit erleichtert und wohlfeiler werden, dadurch der Wucher zurückgedrängt und die Juden zu anderen Erwerbszweigen, die ihnen geöffnet seien, angeeifert werden. Gegen v. Schweickhardts Zwangsmittel bezüglich der rein mosaischen Lehre erklärt er sich, das wäre Intoleranz, und die Juden würden es als Verfolgung ansehen, zudem hat die mosaische Lehre die Hauptursachen der Absonderung, Samstags- und Speisegesetze. Wohl muß eine Grenze zwischen bloßen Polizeigesetzen aus Palästina und wirklicher Glaubenslehre gezogen werden, wodurch »von selbst manche ungereimte Exegese der Talmuthisten« wegfallen wird. Doch auch dies darf nicht erzwungen werden, am wenigsten von Andersglänbigen. Er wünscht, daß wenigstens alle Länder, die zu dem künftigen südlichen Deutschland gehören werden, übereinkommen, »einen jüdischen Sinod halten zu lassen«, der diese Änderung beschließt. Die Fürsten sollen die Rabbiner und Deputierten auswählen und den Gang der Beratung durch

Kommissäre leiten lassen, dann wird der Erfolg nicht ausbleiben. Dann wird es Zeit sein, eine eigene Rabbinerschule zu errichten und nur die anzustellen, welche diese Schule mit Erfolg besucht und einen philosophischen »Cours« an der Universität gehört haben. Das Bürgerrecht kann dann nur denen gegeben werden, welche diese geläuterte Glaubenslehre angenommen haben. Die Versammlung der Reichsdeputation in Regensburg erscheint ihm als der geeignete Zeitpunkt, diese Synode zu vereinbaren.

Das Aktenheft mit diesen Vorträgen war nach München gekommen, wurde eingefordert und bildet jetzt einen kostbaren Teil des Archivs des Großh. Oberrates der Israeliten. »Prov. Niederrhein Judensachen ad nrum 32.« — Von welchem Einflusse auf das neunte Edikt vom 13. Januar 1809 diese Erwägungen gewesen sind, wird eine weitere Arbeit zeigen. Die Zwiespältigkeit der Absichten und Ziele tritt auch hier hervor. Man möchte menschlich sein, aber man fürchtet, die christlichen Bürger durch die Gleichstellung der Juden, durch die Entfernung der Schranken, welche diese vom Betreiben der meisten Gewerbe, Künste und Wissenschaften ausschließen, zu schädigen. Zudem möchte man für die Gleichstellung den hohen Preis des ganzen oder teilweisen Aufgebens der jüdischen Religion sich zahlen lassen. Wie viel und was, darüber herrscht keine Übereinstimmung. Man hat nur ein dunkles Gefühl, auch darin müßten Änderungen eintreten. Verkehrt war, sie als Vorbedingungen zu fordern. Welche Umbildungen die Gleichstellung zum Segen des Judentums und zum Heile der Staaten bewirkt hat — das bedarf hier keiner weiteren Darlegung. Das hat der Judenschaftsvorstand (Arnold E. Seeligmann) der Badenschen Pfalzgrafschaft in seiner Eingabe »um mildeste Verleihung bürgerlicher Rechte«, die er an Karl Friedrich am 25. August 1803 richtete, schon in geistvoller Auseinandersetzung nach Dohm klargestellt:

»Man gebe den Juden ein Vaterland. Dann werden sie mit gleicher Fähigkeit und Treue dafür sterben und fechten.«

Besprechung.

Coblenz F., Jüdische Religion. Ein Lehrbuch. Leipzig, Quelle und Meyer, 1908. IV. u. 127 S. 8°.

Das Einfachste und scheinbar Leichteste ist gar oft das Schwerste. So scheint nichts einfacher und leichter zu sein als die Abfassung eines Religionsbuches für den elementaren Jugendunterricht, das auf der Stufenleiter theologischer Forschung und Gelehrsamkeit die letzte Stelle einnimmt. Wenn es aber nicht lediglich die längst feststehenden und oft durchgearbeiteten traditionellen (orthodoxen) Lehren und Gebote wiedergeben will, dann erfordert es mehr als eine hervorragende Eigenschaft. Da es eine moderne jüdische Theologie, aus deren grundlegenden Arbeiten der Verfasser schöpfen könnte, noch kaum gibt, so muß er selber ein Gelehrter und selbständiger, wissenschaftlicher Theologe und überdies ein Pädagoge von hervorragendem Geschick sein. Ich bedauere, einem soeben erschienenen Lehrbuch, dem obengenannten Werkchen, diese Qualitäten nicht nachrühmen zu können. Der Verfasser will den jüdischen Religionsunterricht nicht nur formal umgestalten, sondern auch mit der modernen Weltanschauung und der liberalen Auffassung des Judentums in Einklang bringen. Ich habe nun nicht die Absicht, das Büchlein vom Standpunkt einer entgegengesetzten oder auch nur abweichenden religiösen Überzeugung anzugreifen. Der Freisinn ist in Politik und Religion eine durch individuelle Geistesrichtung wie durch wissenschaftliche, geschichtliche und philosophische Erkenntnisse und Überzeugungen wohlbegründete und berechtigte Auffassung, auf Grund deren er mit Fug und Bedacht Reaktion und Orthodoxie ablehnt. Vielmehr soll das Werkchen hier nur nach seinem wissenschaftlichen und pädagogischen Wert beurteilt werden.

Nach diesen Gesichtspunkten muß leider konstatiert werden, daß der Versuch, den Unterricht in der jüdischen Religion zu reformieren, gänzlich mißlungen ist. Der Verfasser besitzt weder die

Kenntnisse dazu, noch ist er logisch einigermaßen geschult. Er hat weder vom Theologen noch vom Pädagogen eine Ader und gar keinen Begriff davon, wie man zur Jugend sprechen muß, was man zur Genüge erkennen wird, wenn man sich bei den folgenden Proben stets gegenwärtig hält, daß das Buch nach der Vorrede für die Oberklassen der Volks- und Religionsschulen und für die Unter- (?) und Mittelklassen der höheren Lehranstalten (also auch für Sextaner oder doch mindestens für Quartaner) bestimmt ist.

Ein Schulbuch muß jeder Phrase abhold sein und in jedem Satz der nüchternsten Kritik standhalten, aber in diesem Buche feiern die gedankenlose Phrase und das falsch verstandene Schlagwort wahre Orgien. Ein Schulbuch soll knapp und klar sagen: Was und Warum. Dieses »Lehrbuch« aber bewegt sich in beständiger Verschwommenheit und ist voll von den plattesten Tiraden. Es ist überhaupt kein Lehrbuch sondern eine Sammlung von recht mittelmäßigen Predigten. Es gibt nämlich nicht, wie bisher allgemein üblich, in bündigen Sätzen die religiösen Lehren und Gebote und, davon äußerlich unterschieden, die Beweise und Belege dazu aus den Quellenschriften, sondern, und darin soll u. a. die umwälzende formale Neuerung bestehen, der Verfasser verbreitet sich in zwölf zwanglosen Betrachtungen über verschiedene Themata wie: die Lehre von Gott, die Bestimmung des Menschen, die zehn Gebote, Sünde und Buße usw. Es ist also kein Lehrbuch sondern ein Erbauungsbuch, das aber, von allem andern abgesehen, schon wegen seiner abstrakten Sprache für die Jugend unverständlich und wegen seines beständigen wässrigen Moralisierens von tötlicher Langweile ist, so z. B. S. 44 f. wo es noch viele Seiten in demselben ermüdenden Tone weitergehen könnte, S. 80 ff, was direkt einer Kriegervereins-Festrede entnommen sein könnte u. ö.

Ein dem Verfasser besonders liebes Schlagwort, das er aber falsch anwendet, ist z. B. das Modewort »Weltanschauung«. So sagt er S. 2: Die prophetische Weltanschauung werde »kurz und erschöpfend« von Micha 6, 8 in die Worte zusammengefaßt: »was fordert der Ewige von dir, außer Recht zu tun, Liebe zu üben und demütig zu wandeln vor deinem Gotte?« — Eine Weltanschauung ist z. B. das Kopernikanische System oder die Philosophie Spinozas. Das Wort Michas gibt höchstens eine Lebensauffassung, aber keine Weltanschauung, geschweige denn eine »erschöpfende«. Aber der Verfasser liebt solche Häufung von Beiworten, ob sie nun passen oder nicht, wenn sie nur klingen: z. B. »stille, ernste Arbeit«, »nicht besser und klarer (!)«, »anschaulich und lebendig«. Seine Vorliebe für die Phrase reißt ihn oft zu Sätzen hin, die geradezu ko-

misch wirken. S. 78 soll Jithro dem Mose den Rat gegeben haben, eine geordnete Verwaltung einzuführen, und wenige Sätze weiter ist daraus sogar schon eine geordnete Verfassung und Verwaltung geworden. Oder S. 81: Als 230 Jahre später die nationale Selbständigkeit Judäas durch die römische Weltmacht auf immer vernichtet wurde, als die Juden ihre Heimat verließen und in anderen Ländern eine neue Heimat suchten und fanden (wirklich?), da begleitete sie als schönstes Erbe die Erinnerung an die Tapferkeit der makkabäischen Helden! Die Absurdität solcher pathetischen Ausrufungen (man vergleiche auch noch den folgenden apologetischen Erguß S. 82) brauche ich keinem Geschichtskundigen auseinanderzusetzen. Als die Juden nach 70 p. ins Exil gingen, haben sie in Wahrheit von den Heldentaten der Makkabäer ungefähr so viel gewußt, wie von der Schlacht bei Marathon.

Oder S. 77 »der treueste Patriot ist der, der in redlicher Arbeit seiner Pflicht lebt ... der einfache schlichte Mensch, der in seinem Berufe treu ist usw. steht mit diesem Patriotismus dem vaterländischen Wirken selbst des angesehensten Bürgers in nichts nach (!). — Sittlich hochstehende Persönlichkeiten sind immer zugleich gute Staatsbürger« (!) — Oder Tiefsinnigkeiten wie diese: »Wer sittlich zugrunde gegangen ist, der muß schwer gesündigt haben. (S. 56.) — Volk und Staat können nur gedeihen, wenn die Voraussetzungen erfüllt werden, ohne die kein Gemeinschaftsleben möglich ist (S. 74). — Jeder Staat bedarf der Gesetze, die seinen Bestand sichern (S. 79). — Tapferkeit in der Stunde der Gefahr gereicht dem, der sie übt (sic), immer zur Ehre« (S. 87) u. d. m. — Manche Sätze reden ganz den Jargon parteiloser oder regierungsfrommer Zeitungsblätter: S. 77. »Die Propheten wußten, daß ein Staat nur gedeihen kann, wenn die Gegensätze zwischen arm und reich durch das friedliche Zusammenwirken aller gemildert wurden, und deshalb haben sie stets ihr bestes Können für die Hebung der unteren Volksklassen eingesetzt.«

Man denke sich ferner z. B. folgende Sätze einem Sextaner vorgetragen (S. 6). »Jeremia ist also von seiner prophetischen Bedeutung so sehr durchdrungen, daß in ihm die Überzeugung reift, schon vor seiner Geburt sei er von Gott zum Propheten bestimmt gewesen. Und er weiß sich so ganz eins mit seinem Gotte, daß sich alle andern Gedanken und Gefühle, die in ihm leben, diesem prophetischen Bewußtsein unterordnen müssen.« Oder folgende Philosophie, deren Logik und Tiefsinn auch ich nicht folgen zu können gestehe, (S. 13): »Mit der Erkenntnis der göttlichen Heiligkeit ist für uns zugleich die Ewigkeit und Einheit Gottes gegeben. Heilig kann nur ein Wesen sein, das ewig, unwandelbar dasselbe bleibt,

Menschen sind nicht heilig, weil ihre wandelbare veränderliche Natur sie nicht vollkommen sein läßt. Heilig ist nur der ewige Gott. Und seine Heiligkeit hat auch seine Einheit zur Voraussetzung. Denn Heiligkeit ist etwas Ungeteiltes. Wir verstehen darunter die Summe aller sittlichen Eigenschaften in ihrer höchsten Vollendung. Nur das Wesen kann sie besitzen, das wir als ewige Einheit verehren ... usw. usw.« Ich würde es für eine besonders grausame Strafarbeit halten, wenn man einem Sextaner oder Quartaner aufgäbe, diese Sätze auch nur zu lesen, geschweige denn zu lernen. Es ist merkwürdig, daß dem Verfasser jedes Gefühl dafür abzugehen scheint. Da ist mir denn doch noch die steifleinene Manier der alten Religionsbücher lieber, wenn die z. B. sagen: Gott ist einzig, s..., Gott ist ewig, s..., Gott ist allmächtig, s...

Vergeblich sucht der Verfasser die über der tötlichen Langeweile dieser Nachmittagspredigten einschlafenden Zuhörer oder Leser durch allerlei pathetische Ausrufungen aufzurütteln. Besonders fühlt er sich verpflichtet, biblische Zitate mit irgend einem rühmenden Beiwort einzuführen, womöglich im Superlativ, auch wenn er gar nicht angebracht ist. (S. 5): Am anschaulichsten wird uns diese hohe Auffassung des prophetischen Berufes von Jeremia geschildert: »Das Wort des Herrn erging an mich wie folgt: Bevor ich dich bildete, habe ich dich erkannt; bevor du geboren warst, habe ich dich geweiht; zum Propheten der Völker habe ich dich bestimmt«. Zufällig ist grade diese Stelle besonders unanschaulich. — Wie schön! — Wie anmutig! Wie lieblich! — Wie poetisch schwungvoll! — Jener unvergleichlich schöne Satz! — Ein herrliches Zeugnis! — Das glänzendste Zeugnis! — Welche Töne sittlicher Entrüstung! — Eine vollendete Darstellung! — Ergreifende Anschaulichkeit! — Seinen gewaltigsten Ausdruck findet ... Am reinsten spiegelt sich der Gedanke. — Und dann das Verhältnis zwischen Gatte und Gattin! — Man braucht nur zu denken an ... Es sei hier nur erinnert usw. usw.

Aber alles dies wird durch die Mißgriffe übertroffen, die der Verfasser begangen hat, wo sich sein pädagogisches Ungeschick mit seiner theologisch-wissenschaftlichen Unzulänglichkeit paarte.

Da muß man denn nun sagen, daß der Verfasser schon durch den allerersten Satz sein ganzes Werk verpfuscht hat. Die erste Betrachtung ist nämlich überschrieben: Die jüdische Religion — eine prophetische Religion, und danach wird nun durchgehends das Judentum dargestellt. In der neueren alttestamentlichen Wissenschaft bedeutet der Ausdruck »prophetische Religion« die Religion, die die Propheten gehabt haben, und die der »mosaischen« Thora vorangegangen sein soll. Wie aber der Verfasser ihn anwendet, hat

er entweder gar keinen oder einen gründlich irreführenden Sinn. Denn zuerst setzt er auseinander: als die Verkünder der Lehren und Wahrheiten des Judentums gelten uns (was soll diese Phrase? sind sie es, oder sind sie es nicht?) die Propheten, und schließt: »das Judentum ist mithin eine prophetische Religion, denn Propheten sind die Schöpfer und Träger seiner höchsten Ideen«. Das ist ungefähr dasselbe, als wenn er definiert hätte: »das Judentum ist eine Religion, die von ihren Gründern gegründet worden ist«. Jedoch im folgenden will er uns belehren, was für Männer die Propheten waren, und daß ihre Religion die unsrige sein müsse. Dabei zeigt er zunächst eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Propheten, deren Schriften er nicht einmal vollständig zu kennen scheint. Die Propheten seien keine Vorhersager zukünftiger Ereignisse gewesen. Schon das ist gröblich falsch. Zahllos sind die Aussprüche, in denen sie Künftiges vorhersagen. Noch verkehrter ist es hierbei 5. M. 13, 2—5 anzuführen, weil »durch diese Stelle die Auffassung, als ob nach den Worten der Bibel die Propheten hauptsächlich (mit einem Male wieder eine Einschränkung!) Wahrsager gewesen seien, widerlegt« werde. Die Stelle ist nur ein Beweis dafür, daß vorhergesagte und eintreffende Ereignisse noch nicht die Wahrheit einer prophetischen Sendung beweisen. Wenn der Prophet zugleich Abfall von Gott predigt, so ist er trotz des Eintreffens seiner Vorhersagungen ein falscher Prophet. Doch hören wir den Verfasser weiter! Mit gesperrtem Druck (durch den er nebenbei fast das halbe Buch ausgezeichnet) offenbart er: »Entscheidend für die Anerkennung des Propheten ist einzig und allein (!) der sittliche Charakter seiner Persönlichkeit, der sich in seinen Worten und Handlungen kundgeben muß«. Als Prophet des Ewigen wurde nur anerkannt, wer im Namen Gottes die reinste Sittlichkeit lehrte und sie auch von den Menschen forderte. — Nun fehlt es in der Bibel keineswegs an Stellen, wo die Anerkennung eines Propheten in Frage steht. Ich wähle den Propheten Jeremia, der nach Coblenz »als der größte Prophet nach Mose bezeichnet wird« (von wem? von der Bibel? oder etwa weil er von den Herren Cornill und Lazarus protegiert wird? Zu Grunde liegt diesem schiefen Urteil der Umstand, daß uns Jeremia am häufigsten einen Blick in sein Inneres gewährt und wir am meisten von seinen Schicksalen erfahren). So soll Jeremia c. 26 getötet werden, weil er fälschlich im Namen Gottes den Untergang Jerusalems und des Tempels weissage. Ein heftiger Streit erhebt sich für und wider den Propheten. Aber weder er selbst noch seine Verteidiger, noch seine Angreifer berufen sich mit einer Silbe auf seine oder seiner Vorgänger sittliche oder unsittliche Qualitäten als Erweis oder Widerlegung prophetischer Sendung. Oder c. 28 tritt

dem Jeremia ein anderer Prophet, Chananja, entgegen. Jeder weissagt das Gegenteil vom andern. Aber wiederum wird die Entscheidung, welches der echte Prophet sei, nicht nach der Moralität der Personen getroffen. Jeremia selbst sieht das Merkmal des wahren Propheten darin, daß er zunächst Unheil weissage. Findet er alles schön und gut und redet von Frieden, dann ist erst abzuwarten, ob der Ausgang ihn rechtfertige. Was die Propheten beschäftigte, war nicht nur der moralische Lebenswandel des Einzelnen sondern vorzüglich das Geschick ihres Volkes, sie waren religiös-sittliche Politiker, von denen der heutige Kinderlehrer zwar lernen soll, die aber doch auf höherer Warte standen als auf dem Katheder der Schulstube und selbst der Kanzel der Alltagsmoral. Nach Coblenz wäre jeder Prediger, gegen dessen Lebenswandel nichts einzuwenden ist, ein »Prophet des Ewigen«. Die »Religion der Propheten« setzt ein israelitisches Volkstum, einen israelitischen Staat (in Gegenwart oder Zukunft) voraus und kann nur durch bewußte oder unbewußte Täuschung mit »unserer« Religion gleichgesetzt werden. Am allerwenigsten hat unser Verfasser mit seinen Ansichten ein Recht dazu. Es wird wohl kein Kundiger bestreiten, daß Gott allen Propheten ohne Ausnahme ein außerweltliches, reales, persönliches Wesen ist, das die Welt regiert und in ihren Gang eingreift, das sich real offenbart, das lohnt und straft. Der Verfasser als moderner, ungläubiger Mensch glaubt an derartiges natürlich nicht, sondern deutet es, wo es geht, als lediglich psychologischen Vorgang im Innern des Menschen. Dem Propheten wird nichts offenbart, er erlebt es innerlich, er erkennt es, er denkt es sich, sein sittliches Bewußtsein sagt es ihm. Alle Propheten, alle Lehrer des Judentums aller Jahrhunderte würden sich wie ein Mann gegen einen Satz erheben wie: Sittengesetz und Naturgesetz, Versündigung und Schicksalsschläge haben nichts miteinander zu tun (S. 56 f.). Oder: »Gott richtet über die Menschen«. Das ist so aufzufassen: unser sittliches Bewußtsein richtet über unser seitheriges Leben, das Göttliche in uns ist der Richter über unsern Wandel. — Danach muß man sich fragen, ob es nach Coblenz überhaupt noch einen wirklichen Gott gibt. Zu tun hat er jedenfalls bei ihm gar nichts. Jedoch ich bestreite dem Verfasser nicht das Recht, persönlich solche Ansichten zu hegen. Aber es ist eine grobe Fälschung, seine Religion für die der Propheten auszugeben. Daß er dies durchgängig tut, zeigt schon der Umstand, daß er in der Regel erst erzählt, was »wir« glauben und dann fortfährt: und so sagen auch die Propheten . . ., wobei er nach Belieben wegläßt, was ihm nicht in den Kram paßt.

Ich habe auch nichts dagegen, daß man dem modernen er-

wachsenen Menschen das gegenständlich Göttliche, dem er entfremdet ist, an dem parallelen psychologischen Vorgang nahezubringen sucht, wer aber dasselbe ganz unnötiger Weise an Kindern probiert, vielleicht aus einem gewissen »Wahrheits«-Fanatismus«, der zeigt, daß er nicht den mindesten pädagogischen Sinn hat und zum Lehrer verdorben ist. Denn was u. a. den Lehrer macht, ist die Fähigkeit, sich dem Fassungsvermögen des zu Belehrenden anzubequemen. Diese Fähigkeit fehlt Herrn C. anscheinend gänzlich. Die Jugend (und das Volk) verlangen gerade nach Konkretem, nach Anschauung, und eben darum ist die Darstellungsform der Bibel die pädagogisch einzig zutreffende, ja dieses pädagogische Interesse erklärt mit ihre Entstehung. Wie mächtig muß es z. B. auf ein Kindergemüt wirken, wenn Gott dem Kain zuruft: Warum verdrießt es dich und ist dein Haupt gesenkt? Wenn du gut bist, kannst du dein Antlitz erheben usw. Bei dem Herrn Verfasser unseres Lehrbuches für Kinder, vernimmt Kain in seinem Innern eine Stimme! Man darf sogar sagen, daß, wenn die Bibel etwa in der Sprache des Herrn Coblenz geredet hätte, es umgehehrt die Aufgabe eines richtigen Lehrers wäre, sie in die jetzige zu übersetzen, also psychologische Vorgänge als äußere Geschehnisse darzustellen oder doch sie mit solchen zu vergleichen und dadurch deutlich zu machen. Das eben bedeutet: veranschaulichen. Ich habe schon oben ein Beispiel angeführt, wie wenig der Verfasser einen Begriff davon hat, was anschaulich ist. Anstatt für die Verdeutlichung der prophetischen Berufung etwa die greifbar deutliche und doch so erhaben-feierliche und tiefsinnige Schilderung Jes. c. 6 anzuführen, nennt er Jer. 1_4. Oder S. 6: Vielleicht treffen wir das Wesen der Offenbarung am besten, wenn wir sie mit den inneren Erlebnissen der großen Denker und Dichter vergleichen. — Nun wissen es die Sextaner gewiß ganz genau.

Eine prophetische Religion — um darauf zurückzukommen — kann das Judentum nur in dem Sinne genannt werden, als Mose und die Propheten seine ersten Lehrer gewesen sind, und insofern jener das Fundament gelegt hat. Das Judentum ist das Resultat einer mehrtausendjährigen Entwicklung, in der die Propheten nur ein Glied sind. Es hat u. a. auch einen gewissen Talmud gegeben, von dem der Verfasser nur die Sprüche der Väter, die er einige Male zitiert, zu kennen scheint, es hat ferner einen gewissen Maimonides und manche andere für die Umbildung unserer Religion doch wohl nicht ganz bedeutungslose Denker und Lehrer gegeben. Freilich kann ein elementares Lehrbuch nicht alle Stufen darstellen, aber es darf sich auch nicht auf eine bestimmte in der Mitte festlegen. Das ist ja gerade das Zeichen einer Orthodoxie, zu der demnach gerechnet zu werden der Verfasser

sich wohl oder übel gefallen lassen muß. Allerdings, es ist für einen sich nicht zur landläufigen Orthodoxie zählenden Religionslehrer ganz besonders schwierig, positiv zu bestimmen, was an Lehren oder Vorschriften für veraltet zu gelten habe und warum, die Berechtigung oder den Wert einer neuen Auffassung darzulegen, eine Aufgabe, der Herr C. auch nicht entfernt gewachsen ist. Ich sage, positiv, denn in der Schule hilft es nichts, windige Phrasen zu machen. Da hilft kein Mundspitzen, da muß gepfiffen werden. Vor allem aber wird die konstitutive Bedeutung der Propheten ungeheuer übertrieben. Ich warte darauf, daß mir auch nur eine einzige grundlegende religiöse Lehre nachgewiesen werde, die die nachmosaischen Propheten zuerst gefunden hätten, die nicht schon in der Thora des Mose stünde, die sie nicht (dies gegen den kritischen Einwand, daß die Thora nachprophetisch sei) als bekannt und anerkannt voraussetzten, so daß sie mit nichten als die Schöpfer unserer Religion zu gelten haben. Diese Bevorzugung der Propheten ist eine Taktik der christlichen Theologie, die damit das zwischen Propheten und Jesus »zwischeneingekommene Gesetz« beiseite schieben möchten. Will man schon das Judentum nach einer bestimmten Epoche nennen, so kann es nur die erste, die grundlegende sein; das Judentum ist eine mosaische Religion.

Das Judentum ist ferner schon von Mose her, die Tatsache mag jemandem bequem sein oder nicht, eine Gesetzesreligon, d. h. eine Religion, die konkrete Handlungen als verbindlich vorschreibt. Neun Zehntel, wenn nicht noch mehr, der gesamten religiösen Literatur, handelt von diesen Gesetzen. Dem Verfasser sind sie offenbar recht ungelegen. Er fertigt sie kurz als Zeremonialgesetz ab, und es ist ergötzlich, aber für die Beurteilung seiner Aufrichtigkeit bedenklich, den Eiertanz zu beobachten, den er dabei aufführt. Wir müssen, meint er bedeutsam (S. 98) die Zeremonialgesetze — nun was? etwa halten? O, nein! wir müssen sie in ihrer Bedeutung würdigen, d. h. wir dürfen darüber predigen! Wir sollen sie ferner nicht mißachten, und ihre Bedeutung nicht unterschätzen. Alles, nur beileibe nicht sie halten. »Aber sie können diese Bedeutung nur so lange behalten, als sie der lebendige Ausdruck unseres religiösen Denkens sind. In dem Augenblicke, in dem sie unserer Gesinnung nicht mehr entsprechen, verlieren sie ihre wirkende Kraft, und mancher fromme Brauch, der unseren Vätern ein schönes Sinnbild der religiösen Ideen war, ist uns, den Kindern einer anderen Zeit, innerlich fremd geworden. Wo uns das zum Bewußtsein kommt, da hat die Glaubensgemeinde auch heute noch das Recht und die Pflicht, die religiöse Form zu ändern. Das zeremonielle Leben muß mit unserem

Denken und Fühlen in Einklang gebracht werden. Die Gegenwart muß durch die Weiterentwicklung der religiösen Formen die Arbeit der Vergangenheit fortsetzen.« Sehr schöne Allgemeinheiten für eine Predigt, von der man nichts Konkretes verlangt. Wie aber, wenn ein Kind so aufdringlich ist, eine positive Antwort zu verlangen: Herr Lehrer, darf man am Sabbat arbeiten oder nicht? Müssen wir die Speisegesetze halten oder nicht? Muß man am Jom kippur fasten oder nicht? Muß man noch Tefillin legen oder nicht? Und wenn nicht, warum nicht? Warum entsprechen diese Gebote nicht mehr unserer Gesinnung? Mit welchem Rechte sind wir »Kinder einer andern Zeit«? Wie soll »das zeremonielle Leben mit unserm Denken und Fühlen (das auch erst in seiner Berechtigung nachgewiesen werden müßte) in Einklang gebracht werden«? Hier hätte der Verfasser zeigen können, was er als moderner Theologe zu leisten vermag. Aber darum geht er herum wie um einen heißen Brei. In dem ganzen Kapitel über das Zeremonialgesetz erfährt man mit keinem Worte, was denn nun eigentlich das Zeremonialgesetz sei. So ziemlich das Einzige, was wir von dem Verfasser an positiv Jüdischem lernen, sind — die zwölf Monatsnamen, die gewissenhaft aufgeführt werden. Doch nein, er hat ja ein besonderes Kapitel über »Sabbate und Festtage!« Aber auch diese werden dermaßen kastriert, daß fast nichts übrig bleibt als der öffentliche Gottesdienst und die Predigt. Zwar sagt er einmal, daß der Sabbat ein Tag »unbedingter Ruhe« sein solle, aber über das Peßachfest schlüpft er mit den Worten hinweg: auf diesen Bericht (2 M. 12 ff. 5 M. 16_3) gründet sich die biblische Vorschrift: »Sieben Tage hindurch sollt ihr ungesäuerte Brote essen«, und am Jom kippur vermeidet er sorgfältig das fatale Wort fasten. Der Verfasser wird sich also ohne Zweifel den Beifall der »weitesten Kreise« erwerben, wenn sie es ihm nicht etwa übelnehmen, daß er ihnen andererseits wieder vier andere Fasttage aufbürden zu wollen scheint, nämlich den 17. Tammus, den 9. Ab, den 10. Tewes und den 3. Tischri. Diese vier Gedenktage sind nämlich (S. 116) als »Fasttage eingesetzt«. Doch ist ja der Ausdruck immerhin von der gebotenen Vorsicht.

Was der Verfasser ferner von dem öffentlichen Gottesdienst (natürlich nur am Sabbat, nicht etwa auch an Wochentagen) und von der »im Mittelpunkt stehenden« Predigt sagt, mag ja für seine Gemeinde zutreffen, es aber als allgemeine jüdische Lehre und Notwendigkeit zu verkünden, ist eine lächerliche Überschätzung von Dingen, die für die Lehre und Übung unserer Religion nur von untergeordneter und zufälliger Bedeutung sind. Was macht denn nun ein Jude, der allein am Orte wohnt, oder eine Gemeinde, die nicht so glücklich ist, einen Prediger zu besitzen, oder wenn

Se. Ehrwürden im Bade weilt? Ja, dann steht es eben schlimm mit der Religion. — Hingegen von der Pflicht und Bedeutung der Forschung, welche im nachbiblischen Judentum (doch vgl. schon manche Psalmen) eine so hohe Wichtigkeit erhalten hat, spricht der Verf. gar nicht.

Wie wenig der Verfasser von einem wirklichen Religionslehrer hat, das habe ich besonders schmerzlich bei der Lektüre des sechsten Kapitels empfunden. Ich freute mich aufrichtig, als ich die Überschrift las: Menschenschicksal und Gottvertrauen. Ein vortrefflicher Gedanke, diesen Gegenstand eigens zu behandeln. Ist er doch in der Tat ein Zentralpunkt biblischen Denkens! Aber wie sehr wurde ich enttäuscht. Nichts als Tiraden. Nichts vom Leiden als Strafe, als Prüfung, als Belastungsprobe für die Tragkraft der Seele, als Anregung zur Selbstbesinnung und Buße, als Bewährung, nichts von dem nur relativen Wert der irdischen Güter.

Dergleichen wäre wertvoller gewesen als der kümmerliche »wissenschaftliche« Aufputz, den der Verfasser seiner Darstellung geben möchte. Wenn er einen Satz aus Jes. 40 ff. zitiert, so versäumt er nie, den zweiten Jesaja als Urheber zu nennen. Wollte er aber schon auf der Höhe strenger Wissenschaftlichkeit stehend erscheinen, dann mußte er auch noch den dritten einführen, und ganz unwissenschaftlich ist es gar, von dem mosaischen Gesetzgeber zu reden. Weiß der Verfasser denn nicht, daß es einen solchen gar nicht gibt, sondern nur J, E, D, P, R usw.? Dafür hat er seine Wissenschaftlichkeit durch ein Verfahren zu betätigen geglaubt, das ich nur als ein schlimmes Armutszeugnis bezeichnen kann. Die angeführten Bibelstellen sind nämlich der Übersetzung von — Kautzsch entnommen (wofern sie nicht aus dem kurzgefaßten Handkommentar zum A. T. von Marti o. ä. stammen). Das Judentum hat bekanntlich und zum Glück keine kanonische Bibelübersetzung. Es soll stets aus der ersten Quelle schöpfen. Wenn wir aber notgedrungen uns einer Übersetzung bedienen müssen, und ein jüdischer Lehrer des Hebräischen nicht genügend mächtig ist, den Urtext selber zu übersetzen, dann sollte er sich schämen, für den jüdischen Religionsunterricht bei den Christen um eine Übersetzung betteln zu gehen, da es genug Bibelübersetzungen von jüdischer Hand, namentlich des Pentateuchs, gibt, die, worauf es uns ankommen muß, in der Treue des Anschlusses an den Urtext bei weitem den Vorzug vor Kautzsch verdienen.

Bei dieser Unselbständigkeit nimmt es denn auch nicht wunder, daß der Verfasser zahlreiche Bibelstellen gründlich mißverstanden hat, wozu noch viele Fehlgriffe kommen, die er selbst mit Hilfe des Kautzsch hätte vermeiden können, wenn ihn nicht seine Vorliebe für die tönende Phrase und sein verkehrter Standpunkt verführt hätten.

S. 6 beschreibt er, wie sich Jeremia ganz und gar als Prophet wußte, und fährt fort: schwere innere Kämpfe sind die unausbleiblichen Folgen, s. Jer. 20, 9. — Unsinn! Nicht die Folge seines prophetischen Bewußtseins, sondern der Anfeindungen von außen. Daß der Verfasser (S. 12 f.) die Erzählung von Elia am Horeb völlig mißversteht, insofern sie »uns ein »treues Bild« (?) von der Güte Gottes geben, wie sie in unserer Vorstellung leben soll« (man genieße nebenbei diese geschraubte und phrasenhafte Sprache) will ich ihm nicht zu schwer anrechnen, da es fast allgemein geschieht. Gott will den Elia nicht tadeln ob seines Eifers, sondern im Gegenteil loben und den gehetzten Mann durch frische Männer seines Eifers ablösen lassen. Der Sturm aber, das Erdbeben und das Feuer sind die Vorläufer der Gottesstimme (Schon Wellhausen hat hier das Richtige gesehen). Von Gottes Eifer und Strenge weiß unser moderner Verfasser überhaupt nichts. — Zu Gen. 1 sagt er (S. 17): so findet die jüdische Lehre von dem Wesen Gottes in der biblischen Schöpfungsgeschichte ihren schönsten (!) Ausdruck: »Gott ist der Heilige«. Aber in Gen. 1 kommt nicht ein einziges Mal das Wort Heilig vor. Ebenso wenig in den zehn Geboten, die er alle aus dem Begriff der göttlichen Heiligkeit ableiten will. — Ganz falsch ist 5 M. 14, 1, »Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte« verstanden (S. 18). Damit soll der Mensch zum Kind Gottes erhoben sein »das durch seine sittliche Kraft dem göttlichen Vater nahe steht«. Man sehe den Zusammenhang. Und ein unlogischer Sprung ist es, wenn er fortfährt: »Und wie Kinder ihren Willen dem Willen des Vaters unterordnen, so müssen auch wir unsern Willen dem göttlichen Willen dienstbar machen«. — 5. M. 30, 11—14 leitet er (S. 19) ein: Mose kennzeichnet damit die Bedeutung des göttlichen Wortes für die Bestimmung des Menschen! Und er schließt: »in diesem mosaischen (nicht D?) Ausspruch ist uns der Weg gezeigt, der zum Ziele führt«. »Das Streben nach sittlicher Vervollkommnung muß sich in Taten äußern.« Das sei auch der Sinn des Gebotes: »Du sollst den Ewigen, deinen Gott lieben usw. (5 M. 6_5). Versuche er doch zu begreifen, wozu freilich nach seinem ganzen Buche wenig Aussicht ist, daß die Religion nicht mit Taten, mit Nächstenliebe und bürgerlicher Moral erschöpft ist, daß es noch etwas anderes gibt, nämlich eben die Liebe zu Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und aller Kraft. Vielleicht gelingt es ihm, sich den wahren Sinn dieses Wortes an unseren zahllosen Märtyrern von R. Akiba an, der den besten Kommentar dazu gegeben hat, klar zu machen. — Lev. c. 19 enthält nach dem Verf. S. 20 ff. die aus der Erkenntnis des heiligen Gottes fließenden Pflichten gegen die Gesamtheit; eine gedankenlose Redensart. Nicht eine einzige Pflicht gegen die »Gesamtheit« ist darin genannt; er meint natürlich »gegen den andern«. Und warum läßt er dan

Gebot über Schaatnes weg, desgleichen über die Frucht in den ersten Jahren, wenn er die biblische Religion darstellen will? — Falsch ist S. 22 die Erklärung des Satzes »ich bin der Ewige«; der Gesetzgeber will damit sagen, daß all die einzelnen Pflichten, die wir gegenüber unsern Mitmenschen (wie passen übrigens dazu v. 4—8, 19, 23—28, 30—31?) zu erfüllen haben, aus der Erkenntnis des heiligen Gottes fließen. S. Sifra, Raschi und die übrigen jüdischen Erklärer. — Falsch ist es, daß S. 25 mit 5 M. 5_{14} die Sabbatruhe begründet wird, vielmehr nur die des Viehs. Falsch S. 29, daß Amos 5_{24} zu den Wucherern 8_{4-6} rede. — Falsch S. 30, daß Jesaja (diesmal der Erste) die Frevler 5_{8-23} mit v. 16 auf ihr göttliches Urbild verweise. In dem Streben nach einer zusammenhängenden Darstellung reißt der Verfasser nämlich die verschiedensten Bibelstellen aus ihrem Zusammenhange, um sie in einen selbstgemachten zu bringen. — Unbegreiflich ist es, wie er S. 36 schreiben kann, die zehn Gebote schreiben nur vor, was wir zu unterlassen haben. Und das vierte und fünfte? — Ganz falsch ist S. 51 ff. die Erklärung von Abot 4_2. — Falsch verstanden S. 75 der Ausdruck »das Gute des Landes« Jes. 1_{19}. desgleichen S. 76, daß Jes. 5_7, in jenem bekannten Liede, (wem ist es so besonders bekannt? dem Schüler?) in dem er das Volk mit einem Weinberge vergleicht, das hereinbrechende Verderben mit dem sittlichen Tiefstande Judas begründet wird.

Doch es ist unmöglich, alle Irrtümer und Verkehrtheiten des Büchleins, so wenig umfangreich es ist, ausführlich nachzuweisen, und schon längst höre ich den Vorwurf des Lesers, daß ich ihn und mich viel zu lange mit einem solchen durchaus minderwertigen Erzeugnis aufgehalten habe. Und dennoch war es dringend nötig, um einmal ein Exempel zu statuieren. Unser Unglück ist nicht so sehr, daß so wenig Tüchtiges und Gutes geleistet wird, als daß es an der heilsamen Kritik des Schlechten und Untüchtigen fehlt, das sonach nichts zu fürchten hat und sich in anspruchsvoller Selbstgefälligkeit spreizen kann, zumal wenn ihm eine geschickte Mache und Reklame zu Hilfe kommt. Wer über die Sätze dieses Buches ohne Prüfung dahinliest, meint, es stecke wirklich etwas dahinter, und schon die gleiche äußere Austattung, die es mit den in demselben Verlage erschienenen Bändchen »Wissenschaft und Bildung« gemein hat, könnte das Publikum zu der Meinung verführen, daß es hier eine Darstellung der »jüdischen Religion« aus berufener Feder erhält. Mindestens aber wäre es ein trauriges Zeugnis für den Tiefstand des jüdischen Religionsunterrichts und die Kritiklosigkeit jüdischer Religionslehrer, wenn sie sich ein solches »Lehrbuch« bieten ließen.

Dortmund. B. Jacob.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1907 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Fortsetzung).

Steinthal, S., Die Hygiene in Bibel und Talmud. Ein Vortrag. Berlin, H. Steinitz. [1907]. (31 S.) 8.

Wulfing-Luer, W., De la pathologie nerveuse et mentale chez les anciens Hébreux et dans la race juive. Paris, Steinheil, 1907 (124 S.) 8.

Rauh, S., Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit. (Diss.) Berlin 1907. (46 S.) 8.

Gouin, F., La bible et la morale chrétienne. Exposé critique. Poligny. impr. Jaques, 1907, 8.

Lidzbarski, M., Altsemitische Texte. Herausgeg. und erklärt. 1. Heft. Kananäische Inschriften (Moabitisch, Althebräisch, Phönizisch, Punisch). Giessen, A. Töpelmann, 1907 (64 S.) 8.

Dhorme, P., Choix de textes religieux assyrobabyloniens, transcription, traduction, commentaire. Paris 1907 (XXXVII, 413 S.)

Völter, D., Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägypt. Mythologie. 3. neubearb. Aufl. Leiden 1907. (VII. 125 S.) 8.

Clay, A. T., Light on the Old Testament from Babel. Philadelphia, Sunday School Times Co, 1907, (16, 437 S.) 8.

Delitzsch, Fr., Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyr. Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion. Leipzig 1907, Hinrichs (64, 50 S.) 8.

Jeremias, Alfr., Die Panbabylonisten. Der alte Orient und die ägyptische Religion. Mit 6 Abbildungen. [Im Kampfe um den alten Orient. Wehr- und Streitschriften, herausgeg. v. A. Jeremias und H. Winckler, Heft 1. 2. erweiterte Aufl. Leipzig, 1907. (72 S.) 8.

Langdon, St., Lectures on Babylonia and Palestine. Paris 1907, Genthner, (XV, 183 S.) 8.

Säuberlich, B., Die Bibel als absichtsvolles Menschenwerk durch sich selbst, die babyl. Keilinschriften, sowie die sonstigen theolog. u. kulturgesch. Forschungen erklärt. 2. Aufl., B. II. Dresden 1907 (VIII, 584 S.) 8.

Stucken, Ed., Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 5. Tl. Mose. Leipzig, E. Pfeiffer, 1907 (S. 431—657) 8.

Wilke, F., Die astralmythologische Weltanschauung und das Alte Testament [Bibl. Zeit- und Streitfragen III, 10] Groß-Lichterfelde, 1907. (52 S.) 8.

Winckler, H., Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. Leipzig 1907, Hinrichs (80 S.)

Dähnhardt, O., Natursagen, eine Samml. naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. I. Sagen zum alten Testament. Leipzig u. Berlin 1907. (XIV, 376 S.) 8.

Koch, S., Die Mythen und Sagen der Bibel und ihre Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen. Berlin 1907. (156 S.) 8.

Engel, M., Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu I. Moses 2—4; 6, 1—14; 9, 18—27; 11 und 12, 1—6. Mit 2 Karten. Dresden, 1907. (X, 301 S.) 8.

Smit, G., »Bijbel en Legende« bij den arabischen Schrijver Jacqubi. Leiden, 1907. (XI, 135 S.) 8.

Engert, Th., Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung. Mit einer allg. Einführung in die Exegese. München, 1907. (IV, 53 S.) 8.

Gockel, A., Schöpfungsgeschichtliche Theorien. Köln 1907. (148 S.) und 4 Abbildungen. 8.

Koeberle, J., Die bleibende Bedeutung der biblischen Urgeschichte. Ein Vortrag. Wismar, H. Bartholdi, 1907. (35 S.) 8.

Lasson, G., Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert. Berlin 1907 (72 S.) 8.

Lotz, W., Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. Vorträge. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1907. (IV, 73 S.) 8.

Peters, N., Glauben und Wissen im ersten bibl. Schöpfungsbericht. Paderborn 1907. (XII, 80 S.) 8.

Böckler, G., Adam u. Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung. [Mythologische Bibl. Bd. I, Heft 2/3.] Leipzig 1907. (IV, 148 S.) 8.

Pfeiffer, A., Beiträge zum Verständnis des Prophetentums in Israel. I. Abraham, der Prophet Jahwes. Dem Andenken an Paulus Gerhart gewidmet. Leipzig 1907. (V, 102 S.) 8.

Wilke, F., War Abraham eine histor. Persönlichkeit? Vortrag. Leipzig 1907. (48 S.) 8.

Reiner, J., Moses und sein Werk. Berlin 1907. (78 S.) 8.

Merx, Adalb., Moses u. Josua. Eine Einführung für Laien. [Religionsgesch. Volksb. II, 3.] Tübingen 1907. (160 S.) 8.

Volz, P., Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israel. Religion. Tübingen 1907. (VII, 115 S.) 8.

Waller, C. H., Moses and the prophets. A plea for the authority of Moses in Holy Scripture. London 1907. (300 S.) 8.

Carus, P., The story of Samson and its place in the religious development of mankind. London, K. Paul, 1907.

Baentsch, B., David und sein Zeitalter. Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. (IV, 172 S.) 8.

Salzberger, G., Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. Berlin-Nikolasee (M. Harrwitz) 1907. (129 S.) 8.

Halevy, J., Recherches bibliques. T. IV. Paris, Leroux & Geuthner, 1907. (V, 557 S.) 8.

König, Ed., Die Poesie des Alten Testaments. Leipzig 1907. (III, 160 S.) 8.

Müller, D. H., Biblische Studien. III. Kompositionen und Strophenbau. Alte und neue Beiträge. Wien, A. Hölder, 1907. (VII, 144 S.) 8.

Child, F., The Bible; its rational principle of interpretation. London, T. S. Clark, 1907. (X, 99 S.) 12.

Nyström, O. E., Den s. k. högre bibelkritiken. En vidräknig med de moderna falske profeterna jämte nagra ord om den heliga skrifts myndighet och ingifvelse. Gothenburg 1907. (83 S.) 8.

Orr, J., Het Oude Testament beschouwd met betrekking tot de nieuwere critiek. Bewerkt door J. C. de Moor. Met en vorrede von H. Bavingk. T. I. Kampen 1907. (8, 198 S.) 8.

Wildeboer, G., De tegenwoordige stand van het oud-testamentisch vraagstuk. Rede. Groningen 1907. (32 S.) 8.

Gordon, A. R., The early tradition of Genesis. London 1907. (XII, 348 S.) 8.

Knox, E. M., Exodus. London 1907. (226 S.) 12.

Bruston, C., Les plus anciens prophètes. Étude critique. [Abdiah, Ioël, Zakarie IX—XI, Amos, Hosée.] Paris 1907. (48 S.) 8.

Findlay, G. G., The books of the Prophets in their historical succession. Vol. 2. The first Isaiah to Nahum. London, C. H. Kelly, 1907. (216 S.) 8.

Minocchi, Salv., Le profezie d'Isaia tradotte e commentate. Bologna 1907. (LIII, 302 S.) 8.

Feldmann, F., Der Knecht Gottes in Isaias Cap. 40—55. Freiburg i. Br. 1907. (VIII, 206 S.) 8.

Workmann, E., The Servant of Jehovah or the Passion-prophecy of Scripture analysed a. elucidated. London 1907. (XXVI, 250 S.) 8.

Findlay, G. G., The books of the prophets in their historical succession. Vol. 3. Jeremiah and his group. London, C. H. Kelly, 1907. (260 S.) 8.

Giesebrecht, F., Das Buch Jeremia, übers. und erklärt. 2 völlig umgearb. Aufl. Mit 1 Abbildung im Text. [Handkommentar zum alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausg. v. W. Nowack. III. Abt. »Die prophetischen Bücher« 2. Bd. 1. Tl.] Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. (XLII, 259 S.)

Knabenbauer, J., Commentarius in Ezechielem prophetam. Paris, 1907. (548 S.) 8.

— Commentarius in Danielem prophetam, lamentationes et Baruch. Paris, 1907. (530 S.) 8.

Eiselen, Fr. C., The minor prophets. [Whedon's comment. on the O. T. vol. IX] New-York, 1907. (741 S.) 8.

Leimbach, K. A., Die Weissagungen des Osee, Amos und Michäas übers. u. erkl. [Bibl. Volksbücher. 3. Heft.] Fulda, 1907. (157 S.) 8.

Pusey, E. B., The Minor prophets with a commentary, explanatory and practical. Vol. 4. Micah. London, 1907. (302 S.) 8.

— — Vol. 5. Jonah and Nahum. London, 1907.

— — Vol. 6. Habakuk and Malachi. London, 1907. (294 S.).

Larsen, A. C., Profeten Amos oversat og forklaret. Kopenhagen, 1907. (34 S.) 8.

Thirtle, J. W., Old Testament problems. Crit. stud. in the Psalms and Isaiah. London, Frowde, 1907. (344 S.) 8.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG.

Soeben erschien:

Das

letzte Passamahl Christi

und

der Tag seines Todes

nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis

nebst

Schlusswort u. Anhang

von

D. CHWOLSON, Professor emeritus.

Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892 nebst drei Beilagen, enthaltend Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers.

24 Bogen in gr. 4°. Preis M. 6.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Den geehrten Herren

Rabbinern, Professoren u. Schriftstellern

empfiehlt sich zur Drucklegung wissenschaftlicher Werke, Dissertationen, Zeitschriften, Brochuren etc. die

Buchdruckerei Adolf Alkalay & Sohn

Pressburg (Ungarn)

Bei gefl. Anfragen belieben 1 Seite Manuskript, Format und Auflage anzugeben, worauf postwendend Probesatzseite nebst billigstes Offert kostenlos zugeht.

Gegründet 1877. Druckerei der **Gegründet 1877.**

»Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«.

Spezialabteilung für hebräischen Druck.

In meinem Verlage ist vor Kurzem erschienen:

Goldschmidt, Alfr. Dr., Auf dem Wege der Freiheit zur Gleichheit und Brüderlichkeit. Eine historisch-jüdische Betrachtung.

Preis M —.60

Der Verfasser strebt in dieser Broschüre dem Ziele der **Aufrichtung der jüdischen Gesamtheit** auf deutsch-vaterländischer Grundlage zu.

Kalischer, Arn., Der Ewige mein Panier! und die Sendung Israels. Gedanken über die Stellung der Juden in der religiösen Bewegung der Gegenwart. **Preis M 2.—**

Diese Schrift geht davon aus, daß die wahre Stellung der Juden im modernen Staat und in der Gesellschaft nur im Zusammenhange mit der Religion und dem Glauben ihrer Väter verstanden und richtig gewürdigt werden kann. Sie ist von wahrer Liebe für das Judentum durchglüht und verdient weiteste Verbreitung.

Münz, W., Rabbiner Dr., »Es werde Licht!« Ein Aufklärung über **Bibel** und **Babel.**

Preis M —.60

Die Frage über **„Bibel und Babel"** erregt noch immer die Gemüter. Die Broschüre zeichnet sich durch ihre anschauliche und allgemein verständliche Darstellung aus und wird darum weitesten Kreisen über diese Frage Klarheit verschaffen.

Koebner'sche Verlagsbuchhandlung

(Barasch & Riesenfeld)

Breslau I.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Zum Andenken an Moritz Veit (geb. 13. Sept. 1808).

Von Ludwig Geiger.

Im Jahre 1908 ist der 100ste Geburtstag der engverbundenen Freunde Moritz Veit und Michael Sachs. Es ist gewiß billig, daß man beider Männer gedenkt*). 44 Jahre — denn wie das Geburts- so ist auch das Todesjahr beiden gemeinsam — ist es her, daß diese zwei, die im Leben so innig vertraut waren und in jüdischen Dingen trotz großer Verschiedenheit der Lebensstellung und mancher Abweichung in der Auffassung Schulter an Schulter standen, aus dem Leben geschieden sind. Diese Pflicht, beide wieder ins Gedächtnis zu rufen, ist um so dringender, als eine umfassende Biographie dieser Zierden des Judentums weder existiert, noch in Bälde zu erwarten ist. Von Sachs nicht, da die Berufenen, die es hätten tun können und vielleicht auch gewollt hätten, nicht mehr am Leben sind. David Kaufmann hatte für das große Sammelwerk, die Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 30, S. 131—133, einen gründlichen, aber doch sehr kurzen Artikel dem Meister gewidmet; vielleicht hatte er die Absicht diese Skizze zu einem längeren Versuche auszudehnen, — allerdings findet sich in dem Neudruck des biographischen Versuchs in Kaufmanns gesammelten

*) *Die vorliegende Abhandlung war bereits im Satz vollendet, als die Jos. Eschelbachers über Michael Sachs (S. 385 ff. 540 ff.) einging. Sie wird hier darum erst nach der über Sachs veröffentlicht, weil Veit einige Tage jünger als Sachs gewesen ist.* M. Br.

Schriften, herausgegeben von. M. Brann I. Bd. Frankfurt 1908, S. 328—332, keinerlei Vermehrung. Jakob Freudenthal, Sachs' Schwiegersohn, der durch seine Kenntnisse wohl befähigt war, auch den Fachgelehrten zu würdigen und der als naher Verwandter auch den Zugang zu seiner geistigen Hinterlassenschaft hatte, ebenso wie die Berechtigung aus dieser das für ein größeres Publikum Geeignete auszuwählen und mitzuteilen, hatte, wie ich aus einem Briefe des Verstorbenen weiß, die Absicht, im Jubiläumsjahre eine umfangreichere Veröffentlichung herauszugeben; sein unerwarteter Tod hat ihn an der Ausführung dieser Aufgabe verhindert.

Über Veit dürfte es einem Einzelnen kaum möglich sein, ein befriedigendes Werk zu schreiben. Denn wer vereinigt Kenntnisse genug, um den Buchhändler, Politiker, Belletristen, den allgemein Gebildeten, den im Dienste der Stadt und der jüdischen Gemeinde Berlin tätigen Mann zu würdigen. Dazu kommt, daß sein Nachlaß, der wohl erhalten ist, infolge seltsamer Umstände, die ich nicht berühren mag, der wissenschaftlichen Benützung verschlossen ist und wahrscheinlich bleibt.

Die einzige umfangreichere Schrift, die das Wirken beider Männer für Juden und Judentum beleuchtet, ist der von mir herausgegebene Briefwechsel zwischen Michael Sachs und Moritz Veit, Frankfurt 1897, ein Buch, daß das Schicksal so vieler Publikationen jüdischen Inhalts teilt: es wird zwar gelobt, aber weder gekauft noch gelesen. (Eine Lebensskizze von Veit habe ich selbst in der A.D.B. 39, S. 535—546 gegeben.) Durch diese meine Vorarbeiten darf ich mich wohl für berufen halten, aufs neue das Wort zu ergreifen. Um aber nicht nur das einmal Gesagte zu wiederholen, da ich mich naturgemäß an meine früheren Arbeiten anlehnen muß, und um dem nachfolgenden Beitrag einen größeren inneren Wert zu geben, sind im Anhange eine Reihe ungedruckter Aktenstücke mitgeteilt, die ich vor mehr als einem Jahrzehnt aus dem Nachlaß abgeschrieben habe.

Nicht aus dieser Quelle, sondern aus der Stadtbibliothek in Königsberg i. Pr. stammen die Briefe Veits an Johann Jacoby. Ich danke der Verwaltung, dieser treuen Hüterin von Jakobys Nachlaß, für die mir gewährte Erlaubnis, die Briefe benutzen zu dürfen.

Moritz Veit stammte aus einer sehr angesehenen jüdischen Familie. Nachdem er in seiner Vaterstadt Berlin eine tüchtige Vorbildung erlangt hatte, studierte er Philosophie und Philologie, versuchte Dozent zu werden, mußte aber von diesem Plane seines Glaubens wegen abstehen und wurde Buchhändler. In der von ihm gegründeten Verlagsbuchhandlung, der er seinen Namen gab: Veit & Co. (sein Gesellschafter war Joseph Lehfeldt, früher Levy), die er zu hohen Ehren brachte, legte er allerdings keineswegs den Hauptnachdruck auf jüdische Dinge, sondern widmete sich den allerverschiedensten Gebieten, ohne geradezu in einem Spezialist zu werden. Zwei Pläne, die mit Persönlichkeiten zu tun hatten, die aus dem Judentum hervorgegangen, allerdings nicht zeitlebens dieser Gemeinschaft treu geblieben waren, kamen nicht zu Stande, nämlich die Herausgabe der Briefe Schleiermachers an Henriette Herz und der Briefwechsel zwischen Rahel und David Veit. Dagegen wurden außer einzelnen Emanzipationsschriften von Rießer und Freund, einigen gelehrten Arbeiten von Frankel und Zunz, besonders die Schriften des schon genannten, ihm so engverbundenen Michael Sachs von dieser Firma veröffentlicht. Eine besondere Erwähnung verdient das große Bibelwerk, das unter Zunz' Namen erschien, und an dem wiederum Sachs in hervorragender Weise beteiligt war.

Veit selbst war kein jüdischer Gelehrter im strengen Sinne, aber er hatte in seiner Jugend mancherlei Jüdisches gelernt und suchte auch später die Lücken seines hebräischen Wissens auszufüllen. Sehr merkwürdig ist in dieser Beziehung, daß er 1837, also als ein Mann von beinahe 30 Jahren, bei Salomon Pleßner, einem höchst eigen-

artigen jüdischen Gelehrten alten Schlages, vier Stunden wöchentlich Unterricht in der Lektüre jüdischer Quellen nahm. Dieser Unterricht wurde für ihn hauptsächlich dadurch wichtig, daß er auf Grund der hier erworbenen Kenntnisse poetische Stellen aus dem Midrasch zu übersetzen unternahm und dadurch sich zum Mitarbeiter an der anmutigen Sammlung vorbereitete, die er in Gemeinschaft mit Sachs später unter dem Titel »Stimmen vom Jordan und Euphrat« erscheinen ließ. Diese Sammlung ist eine feinsinnig ausgewählte und durch die gebildete, kunstreiche Technik der Übersetzung wohlgelungene Zusammenstellung von Sagen, Erzählungen und Gedichten, die auch heute noch ihren Wert behält. Sind die eigentlich gelehrten Teile, wohl auch die Auswahl und Zusammenstellung mehr das Werk von Sachs, so darf das Büchlein auch unter den Arbeiten Veits nicht übergangen werden. (Über Salomon Pleßner hat Veit in dem angeführten Briefwechsel, S. 8 und 9, eine ausführliche, ungemein anziehende Charakteristik gegeben, auf die hier nur kurz verwiesen werden mag, da sie zu lang ist, um wörtlich mitgeteilt zu werden, einen Auszug aber nicht verträgt.)

So wenig wie seine Buchhandlung war auch sein Umgangskreis ein ausschließlich jüdischer. Gerade in der Zeit, in der die Berliner Geselligkeit auf ihrer Höhe stand, in einer Epoche, in der die preußische Hauptstadt noch entfernt davon war eine internationale Karavanserei zu sein, weder an Prunkgelagen noch an Zusammenkünften kosmopolitischen Charakters besonderes Gefallen fand, sondern sich mit schlichten Theeabenden oder bürgerlichen Gastereien begnügte, in denen die salonartige Konversation als Hauptsache betrachtet wurde, war das Veitsche Haus der Mittelpunkt einer auserlesenen Gesellschaft. An der Seite des Hausherrn stand seine vortreffliche, feingebildete Gattin, Johanna geb. Elkan aus Weimar, eine Frau, die Goethe noch gekannt hatte und von ihm freundlich behandelt

worden war, eine Freundin der Schillerschen Töchter, bis in ihr hohes Alter umstrahlt von dem poetischen Schimmer der ehrwürdigen Geisteshauptstadt Deutschlands. Sie verstand es den durch Geburt, Talent und Wissen Höchststehenden eine anmutige und behagliche Stätte zu bereiten. Aber weder Gatte noch Gattin verfielen in die Unmanier so mancher gebildeter oder reicher Familien, mit christlichem Umgang zu prunken und sich der Glaubensgenossen zu schämen.

Schon im Hause des Vaters hatte sich ein reges, geselliges Leben entwickelt. Berühmt wurden die Donnerstag-Abende, an denen sich z. B. Eduard Gans und während seiner Berliner Zeit Heinrich Heine beteiligte. Meist waren es junge Leute, Veits Altersgenossen, teilweise auch Schriftsteller der älteren Generation. Damals, also in den 20er und 30er Jahren, verstand es sich bei der noch herrschenden Abgeschlossenheit der jüdischen Kreise von selbst, daß die Teilnehmer dieser Zusammenkünfte meist Juden oder getaufte Juden waren. Zu den Männern, die häufig daselbst erschienen, gehören Joseph Lehmann, später Veits Schwager, ein vielseitig tätiger Mann, Begründer und jahrzehntelang Leiter des in früheren Zeiten sehr einflußreichen »Magazins für die Literatur des Auslands«, M. Moser, der bekannte Freund Heines, Kaufmann, dabei ein gründlicher Philosoph und nach übereinstimmendem Urteil aller seiner Freunde ein wahrhafter Idealmensch, endlich der bekannte Dichter Daniel Leßmann. Zweien dieser Männer, Moser und Leßmann, gest. 1838 bezw. 1831, widmete Veit stimmungsvolle Nachrufe. Auch den kurz nach Leßmann verstorbenen, der älteren Generation angehörigen, aber dem Veitschen Kreise gleichfalls nicht fernstehenden Mann, Lazarus Bendavid, würdigte Veit in einem anziehenden, von Dankbarkeit und Verständnis erfüllten Artikel, er erbarmte sich auch seines sehr verwahrlosten Nachlasses und wußte Einzelnes daraus zu retten.

Als Moritz Veit sein eigenes Haus begründete, hatte er keineswegs den Ehrgeiz in diesem Heim nur geistige

und politische Koryphäen zu sehen; bei seinem stark entwickelten Familiensinn vielmehr öffnete er seinen Verwandten, hochachtbaren Kaufleuten, liebenswürdigen, bildungseifrigen Frauen die Pforten seines Hauses und erschien gern auch in ihren Häusern, in denen er als das geistige und Familienoberhaupt betrachtet und verehrt wurde. Unter den jüdischen Freunden des Hauses sind besonders Sachs und die Seinen, der Gelehrte Zedner, solange er in Berlin weilte, der Kompagnon Veits, Lehfeldt, hervorzuheben.

Für die jüdischen Angelegenheiten zeigte Veit lebhaftes Interesse. Läßt sich aber sein politischer Standpunkt mit dem einem Worte »altliberal« klar bezeichnen, so reicht eines der Schlagworte »orthodox« oder »freisinnig« zur Charakteristik seiner religiösen Ansichten nicht aus. Religion betrachtete er nicht wie ein Gläubiger, noch weniger wie ein Historiker, sondern wie ein Dichter einer-, wie ein moderner Mensch andrerseits. Er unterschied die Gedanken und die äußere Form. In jenen wollte er sich durchaus die Freiheit seiner philosophischen Überzeugung, die Selbständigkeit seines weltlichen Denkens wahren, für diese als eine durch Zeit und Gewöhnung geheiligte, verlangte er Respekt; überlieferte, selbst abgelebte Formen wahrte er mit Pietät.

Daher hatte er für die Reformbestrebungen innerhalb des Judentums keinen Sinn, gegen die in Berlin hervortretenden verhielt er sich ablehnend; zum Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Berlin wünschte er zwar einen wissenschaftlich hochstehenden, modern gebildeten Mann, aber einen konservativ angehauchten Geistlichen. Er fand ihn in seinem Freunde Sachs. Von 1839—48 war Veit Ältester (Vorsteher) der jüdischen Gemeinde, später Vorsteher des Repräsentantenkollegiums. Zwei Jahrzehnte lang führte er in allen jüdischen Angelegenheiten ein entscheidendes Wort. Mit besonderer Liebe nahm er sich der Schule, des 1840 errichteten, 1858 reorganisierten Seminars an (die Rede bei der Einweihung 1840 erschien im Druck); an

der durch das Gesetz von 1847 notwendig gewordenen Organisation der jüdischen Gemeinden hatte er hervorragenden Anteil; das Statut für die jüdische Gemeinde Berlin ist im wesentlichen sein Werk, das Oberpräsident v. Flottwell persönlich mit ihm durchging; für Errichtung der neuen Synagoge war er unermüdlich tätig.

Ebenso wie den inneren Gemeindeangelegenheiten widmete er der Stellung der Juden zum Staat lebhaftes Interesse, sein Gutachten wurde von den Behörden in manchen Fällen eingeholt; bei der schon erwähnten gesetzlichen Regelung wurde seine Stimme gehört. (Vgl. die kleine Schrift »Der Entwurf einer Verordnung über die Verhältnisse der Juden in Preußen und das Edikt vom 11. März 1812« von M. Veit, als Manuskript gedruckt 1847. [Neudruck, Leipzig, Brockhaus, 1847].)

Galt es öffentlich durch Schrift und Rede Anschuldigungen abzuweisen, gegen Beschränkungen anzukämpfen: Eidesformel, Beschränkung der Militärpflicht, Vorwurf der Häufigkeit der Verbrechen, so stand Veit in vorderster Reihe. Er hielt im Landtag wirkungsvolle Reden, durch die er sich einmal die Huldigung der Gemeinde seiner Vaterstadt verdiente, er verfaßte die Dankadresse an den rheinischen Landtag, er hatte Audienzen bei den Ministern, um den Standpunkt der von ihm vertretenen Gemeinde zu wahren.

Nicht nur für Berlin, sondern für die Juden ganz Preußens war er tätig. Diese seine Mühewaltung, besonders aus den Jahren 1840 bis 1842, dann wieder 1852 erlangt durch die unten mitzuteilenden Aktenstücke neue Beleuchtung, nur weniges Andere ist noch hinzuzufügen.

Einmal erwirkte er durch Alexander v. Humboldt die Nichtausführung einer beabsichtigten Maßregel; länger als 30 Jahre, von 1831 an, seit er Gabriel Rießer kennen gelernt hatte, und dessen Ideen zu den seinigen gemacht — er widmete ihm später einen ausführlichen Nachruf, der in den preußischen Jahrbüchern 1863 zuerst veröffentlicht

wurde, aber auch separat gedruckt ist — arbeitete er unermüdet für die Emanzipation seiner Glaubensgenossen; ebenso wie durch Wort und Schrift wirkte er auf manche Unentschiedene durch die Reinheit seiner Persönlichkeit.

Am innigsten gestaltete sich Veits Verhältnis zu dem schon mehrfach erwähnten Michael Sachs. Als Veit Ältester der jüdischen Gemeinde wurde, war er schon von großem Eifer erfüllt, Sachs nach Berlin zu ziehen. Manches Jahr mußte indessen verstreichen, ehe dieser Plan zur Ausführung gelangen konnte. Der Gründe dazu waren mancherlei. Zunächst, daß die Stimmung der ausschlaggebenden Berliner Kreise nicht leicht für Sachs zu gewinnen war, den man bisher wenig kannte; sodann daß man von Berlin aus zunächst die Blicke auf Frankel richtete, lange mit ihm verhandelte, bis seine Ansprüche, vor allem das Verlangen einer offiziellen Anerkennung seiner Stellung und Wirksamkeit durch die Regierung, seine Übersiedlung nach Berlin unmöglich machten; ferner der Widerspruch, den Sachs selbst erhob, da er nicht als Rabbiner, sondern als Prediger berufen werden wollte, und endlich, nachdem die Sache mehrere Jahre gespielt hatte und Sachs nun durch manche Schriften einem größeren Kreise bekannt geworden war, ein ziemlich starker Gegensatz gegen ihn, der sowohl in freisinnigen als in ultraorthodoxen Kreisen sich bemerkbar machte und in manchem heftigen Artikel zum Ausdruck kam. Schließlich, allerdings erst 1844, wurde Sachs berufen. Es ist bekannt — und diese Tatsache konnte Veit mit großer Befriedigung erfüllen — in welcher Weise er dieHerzen der Hörer gewann und länger als ein Jahrzehnt wirklich der geistige Führer, das geehrte Haupt der ganzen Gemeinde war.

Freilich blieb dieser Einfluß im Laufe der Zeiten nicht in ungebrochener Stärke. Schon in den 40er Jahren, also zur Zeit von Sachs' Berufung nach Berlin, war ein mächtiger liberaler Zug in Deutschland bemerkbar geworden. Er gewann in Berlin Boden und immer größeren Umfang. Während

aber in kleineren und mittleren Gemeinden Preußens und Deutschlands das liberale Element auch in der ganzen Gemeinde zur Herrschaft gelangte, eine Herrschaft, die darin ihren Ausdruck fand, daß man freisinnige Rabbiner berief, die Institutionen in liberalem Sinne umgestaltete und die Verwaltung aus derartig denkenden Männern zusammensetzte, entwickelten sich die Verhältnisse in der Residenz anders. Hier blieb die Hauptgemeinde im wesentlichen der Orthodoxie treu, die Fortgeschrittenen bildeten eine Separatgemeinde für sich, die allem Zeremonial entsagte und aus ihrem Gottesdienst die hebräische Sprache fast völlig verbannte. Allmählich gewann auch die freidenkende Richtung in Berlin immer mehr Anhänger. Diese Verwandlung bekundete sich bei den Repräsentantenwahlen am Ende des sechsten Jahrzehnts und in der Zusammensetzung des Vorstandes, der aus diesen Wahlen hervorging. Die von den Gemeindebehörden gefaßten Beschlüße, die Errichtung einer Orgel in der neu erbauten großen Synagoge und die Reform des Gottesdienstes fanden Sachs' Billigung nicht, während Veit ihnen zustimmte. Solche tiefergreifende Differenzen waren indessen nicht fähig, den Freundschaftsbund beider Männer zu zerstören. Er endet keineswegs mit einem Mißklang, sondern in voller Harmonie.

Im August 1861, da Veit mit Sachs eine Art silbernes Freundschaftsjubiläum feierte, konnte er ihm die schönen Worte schreiben: »ich darf mir das Zeugnis geben, daß ich in dem Keime die Frucht erkannt, daß mich seit unserer ersten Begegnung auf der Universität in Deiner Art, Welt und Menschen zu sehen, in dem Ausdruck Deiner Gedanken und Empfindungen — ich spreche es zum ersten Male aus — etwas von dem Geiste der Propheten angemutet hat. Und die Anziehungskraft, die Du seit jener Zeit ununterbrochen auf die verschiedenartigsten Menschen ausgeübt, hat mir, Gott sei Dank, Recht gegeben. Denn eine solche Wirksamkeit ist durch keine anders geartete Begabung zu

erzielen ; eine Art zu reden, die den Verstand, die Phantasie, das Gemüt und die Willenskraft gleichzeitig packt, stammt aus den Quellen des heiligen Geistes und heiligt die Geister.«

Nicht minder schön bezeugte Sachs das Beharren in freundschaftlicher Ergebenheit und bezeichnete das Verhältnis zu Veit wie einen Lichtstreif, der sich über weites Dunkel hingezogen und es erhellt und freundlich beleuchtet habe.

In diesem idealen Freundschaftsbunde erscheint Veit geradezu ehrwürdig. In seiner kaufmännischen und politischen Tätigkeit ist er ein nachahmenswertes Vorbild; seine Bemühungen für die Stellung der Juden in Berlin und Preußen sichern ihm dauernd ein dankbares Andenken.

Etwas anders steht es mit seinem religiösen Standpunkt.

Diese Zeitschrift ist eine wissenschaftliche und nicht dazu da, Parteifragen zu erörtern. Auch ich, obgleich ich meinen liberalen Standpunkt keineswegs verleugne, bin durchaus nicht gewillt, an diesem Ort meine Gesinnung zu verteidigen und auf Grund meiner Richtung andere zu kritisieren. Und doch muß bei einer auch noch so kurzen Charakteristik Veits, seine eigentümliche Stellung zum Judentum beleuchtet werden.

Moritz Lazarus hat in der Einleitung zu einer neuen Auflage der »Stimmen vom Euphrat und Jordan« das Doppelwesen, die Gegensätzlichkeit bei Sachs hervorgehoben: auf der einen Seite sein Festhalten am überlieferten Judentum, dessen Gebräuchen und Lehren, auf der anderen Seite sein vollkommen modernes Wesen, sein Aufgehen in deutsche Bildung und Kunst, seine Begeisterung für Wissenschaft, und zwar eine nicht durch bestimmte Grundsätze eingeengte Wissenschaft. Und da Lazarus diesen Kontrast für unvereinbar hielt, begnügte er sich damit, den von ihm Geschilderten, bei aller Lobpreisung, ein »Rätsel« zu nennen. Bei der Besprechung der neuen Ausgabe jener Sammlung griff Abraham Geiger diese Definition an und bezeichnete

Sachs als einen Romantiker. Statt diese Anwendung eines literarischen Terminus anzunehmen, haben sich Sachs' Parteigenossen sehr darüber erbost, dieselben Leute, die darin, daß man ihn ein »Rätsel« nannte, nichts Anstößiges[1]) fanden, — als wäre es nicht das Schlimmste einen, wie man meinen müßte zur Klarheit gelangten, in seiner Entwicklung abgeschlossenen Mann ein Rätsel zu nennen.

Wenn man aber wirklich Sachs einen Romantiker zu nennen sich nicht entschließen kann, so paßt diese Benennung auf Veit durchaus. Zunächst kann man darauf hinweisen, daß er wirklich in seiner Jugend dem Kreise der Romantiker angehört: er bildete mit Stieglitz, Werder und anderen Zugehörigen jenes Kreises eine kleine nahe verwandte Gruppe. Aber besonders paßt diese Bezeichnung auf seine religiöse Richtung. Der Begriff Romantik läßt sich allerdings schwer mit ein paar Worten bestimmen; am einfachsten dürfte dafür die Formel sein: Gegensatz zwischen Lehre und Leben, Verklärung abgelebter Zustände, Vorherrschaft der Phantasie über den Verstand. Wie die deutschen Romantiker christlicher Religion einen gewissen Atheismus oder zum mindesten eine ziemlich starke Freigeisterei zu gleicher Zeit mit katholischen Neigungen in sich nährten, so verbanden und verbinden jüdische Romantiker Orthodoxie und Neologie zu einem seltsamen Bunde.

Moritz Veit stand durchaus im realen Leben und zimmerte sich doch eine Welt, die weit weg von der Wirklichkeit führte. Er hatte sich selbst von den Vorschriften des traditionellen Judentums befreit und wollte doch die von ihm geleitete Gemeinde, wenn überhaupt, so nur schrittweise einer Reform zuführen, die er für sich als eine naturgemäße und selbstverständliche längst vollzogen hatte. Halb verklungene Jugenderinnerungen und eine nicht ganz richtig

[1]) *Vgl. jedoch die sehr energische Abwehr dieses Urteils in dieser Monatsschrift, Jahrg. 1868, S. 196 f. David Rosin war es, wie ich bezeugen kann, der dort das Wort ergriff.* *M. Brann.*

erfaßte Pietät hinderten ihn, die Konsequenzen zu ziehen, die bei seinem klaren Denken, seinem philosophisch geschulten Verstande als notwendig sich hätten ergeben müssen. Das war keine Halbheit seines Charakters, keine Schwäche seines Willens, am allerwenigsten eine feige Rücksicht auf eine mächtige Partei oder irgendwelche Unlauterkeit der Gesinnung, — alles Momente, von denen sein reines und freies Wesen völlig fremd war — das war eben die Romantik, die ihn während seiner Jugend mit ihren Zauberarmen gefangen genommen hatte und auch in seinem Alter nicht los ließ.

Nicht auf dieses lockende und doch so unsichere Gebiet sollen die folgenden Aktenstücke den Mann begleiten, dessen Andenken wir erneuern, sondern auf das, in welchem er bleibende Verdienste sich erworben hat und eines gesegneten und segensreichen Namens sich erfreut.

Beilagen.

1—4. Veit und Johann Jacoby.[1])

Wann und wie die Bekanntschaft beider Männer begonnen, vermag ich nicht nachzuweisen. In dem ersten erhaltenen Briefe vom 26. Dezember 1840 übersendet Veit die von ihm und Leopold Zunz herausgegebene Schrift über das Berliner Jüdische Lehrerseminar. (Über diese Lehranstalt und Veits Beteiligung an ihr vergl. Briefwechsel zwischen Sachs und Veit, S. 26 ff.) Der Berliner bittet den Königsberger Genossen um Förderung der Angelegenheit in seinem Heimatsort.

1.

Veit an Jacoby.

»Es gilt, wenn ich nicht irre, einen der wichtigsten Zwecke, den wir verfolgen können, es gilt zu zeigen, daß wir die so not-

[1]) Von den vier Briefen Veits an Jacoby bleibt der letzte vom 21. Dezember 1843 hier unberücksichtigt, da er eine Familienangelegenheit erörtert, die in unseren Zusammenhang nicht paßt und die Öffentlichkeit nicht interessiert.

wendige Institution aus eigener Kraft zu schaffen und zu erhalten imstande sind, und daß wir bei Begründung derselben unsere Kräfte nicht zersplittern, sondern auf die rechte Weise zu konzentrieren vermögen.«

Jacobys gleich mitzuteilende Antwort geht auf diese Angelegenheit ein, behandelt aber zugleich die politisch-jüdischen Verhältnisse. Die drei Gemeinden, welche bald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. Petitionen um Gleichstellung an den König richteten, sind Breslau, Königsberg, Berlin. Die Schrift, die Jacoby an Veit übersendet, sind die berühmten »Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen«. — Der Professor Moser, von dem in den folgenden Briefen gelegentlich die Rede ist — nicht zu verwechseln mit dem oben erwähnten gleichnamigen Freunde Heines — ist vermutlich ein Königsberger Universitäts- oder Gymnasialprofessor. Die persönliche Zusammenkunft, von der in dem dritten Briefe die Rede ist, fand im September 1841 statt. (Näheres darüber vgl. Veit-Sachs S. 41 ff.; die dort erwähnten Verhandlungen und Petitionen werden übrigens in M. Philippson »Neueste Geschichte« S. 267 nicht erwähnt.) Aus unseren Aktenstücken, besonders aus Brief 4, aber auch schon aus den Briefen von Veit an Sachs geht ganz klar hervor, daß Ludwig Philippson keineswegs der erste war, der eine Petition gegen die Ausschließung der Juden vom Soldatenstand an den König richtete, eine Bittschrift, die den Anstoß zu Massenpetitionen gegeben haben soll, sondern daß die Berliner Gemeinde auf Anregung Veits längst vorangegangen war.

2.

Johann Jacoby an Veit.

Königsberg, 12. März 1841.

Geehrter Herr!

Für freundliche Mittheilung Ihrer gehaltvollen Rede über das Schullehrerseminar meinen herzlichen Dank. Gemeinsinn und Geistesbildung — vor allem der unterdrückten Religionspartei nothwendig — werden

durch Ihr Unternehmen so wesentlich gefördert, daß rege Theilnahme und thatkräftige Unterstützung aller denkenden Juden Ihnen gewiß ist. — Unsere Gemeinde ist, wie bekannt, der bedeutenden Mehrzahl nach gutgesinnt, aber wenig bemittelt; der Vorstand derselben hat darauf angetragen, dem Seminar einen jährlichen Beitrag von 50 Thaler aus der Gemeindekasse zukommen zu lassen. Ich will nur erst die Annahme dieses Antrages abwarten, um dann in Gemeinschaft mit unserem Ältesten (Hr. W. Friedländer) noch eine besondere Sammlung zur Unterstützung des Seminars zu veranstalten. Zur Zeit benachrichtige ich Sie von dem Erfolge.

Auf die Eingabe der drei Gemeinden von Berlin, Breslau und Königsberg an den König ist bis jetzt noch keine Antwort ertheilt. So sehr mir auch die Eingabe gefiel, schien mir doch gleich weder eine schriftliche Vorstellung zweckdienlich noch die Zeit günstig gewählt. Eine persönliche Zusammenkunft einiger zu diesem Ende von der ganzen Gemeinde erwarteten Vertreter in Berlin würde, glaube ich, zu einem besseren Resultate führen und für die äußern und innern Verhältnisse der preußischen Juden bei weitem förderlicher werden. Daß jetzt noch nicht die Rede davon sein kann, versteht sich von selbst. Stimmt hierüber aber Ihre Ansicht mit der meinigen überein, so wäre es vielleicht gut, bei Zeiten die Vorbereitungen zu einem solchen Unternehmen zu treffen, und würden Sie mich daher durch gefällige Mittheilung Ihrer Meinung sehr verbinden.

Beikommend überschicke ich Ihnen noch eine kleine Schrift, bei deren Abfassung mir unter anderm auch die gedrückte Lage meiner Glaubensgenossen vorschwebte. Die Erfahrung hat gelehrt, daß jeder wahre politische Fortschritt auch uns der Erfüllung unserer Sehnsucht nach einer würdigern Stellung näher bringt. Möge auch diese Schrift dazu beitragen!

Daß viele achtbare Bürger Königsbergs die: Vier Fragen etc. einer Petition zu Grunde gelegt haben, welche von der Ständeversammlung bereits angenommen worden, wird Prof. Moser Ihnen wohl mittheilen; durch ihn werden Sie auch über die bisherige Wirksamkeit des Danziger Landtags manches Interessante erfahren. Ich will hier nur noch die Nachricht hinzufügen, daß die hiesige Stadtverordnetenversammlung ihren Deputierten den Auftrag gegeben hat, bei dem Landtage zu beantragen, daß »in Zukunft die Ausschließung der Juden von den Wahlen der Landtagsdeputierten aufgehoben werde.« Die wegen dieser Ausschließung erfolgte Ablehnung des Stadtverordnetenamtes von Seiten des hiesigen Kaufmannes Hr. Wedell hat zu dem erwähnten Beschlusse Anlaß gegeben

und läßt sich von dem verständigen Sinne der jetzigen Ständeversammlung das Beste erwarten.

Leben Sie wohl und erfreuen Sie mich recht bald durch eine Erwiderung.

Mit Hochachtung Ihr ergebener

Dr. Jacoby,

(Kneiphöfische Langgasse Nr. 34).

No. 3. Veit an Johann Jacoby.

Berlin, — Mai 1841.[1])

Wenn ich Ihre werthen Zeilen vom 12. März erst heute beantworte, so möge mich die Unruhe entschuldigen, in welcher ich seit jener Zeit gelebt habe, ein Umzug, die Krankheit meiner Frau, dann die Leipziger Ostermesse haben mich immer nur auf das Nötige, Nächste hingewiesen und mir den Genuß versagt, mich mit Ihnen zu unterhalten. Daß sie die Erquickung, die Sie Tausenden bereiten, mir noch persönlich zugedacht, dafür bin ich Ihnen dankbar verbunden; wenn ich Ihnen sage, daß ich das Buch bereits kannte, in seinen Hauptpunkten aus dem Gedächtnis zu rezitieren wußte, als ich ein Exemplar von Ihnen erhielt, so werden Sie das ganz in Ordnung finden. Sie haben uns das Wort vom Munde genommen und ihm Gestalt und Ausdruck verliehen, wie ich bisher nur bei den alten Rednern und Historikern gefunden habe, und ich bin überzeugt, daß Sie ebenso sehr durch die meisterhafte Form als durch die Wahrhaftigkeit des Inhaltes gewirkt haben. So ist Ihr Buch ein Ereignis geworden, ein ewig denkwürdiges, in der preußischen Geschichte, das, wenn die gegenwärtige Krisis vorüber ist, seine eigenen Geschichtsschreiber erfordern wird. Die Ansicht der Philister, als ob ihre mutige That der heiligen Sache unserer Glaubensgenossen Nachtheil bringen würde, bin ich von vornherein entgegengetreten und war nicht wenig stolz darauf, als ich aus Ihrem Schreiben ersah, daß Ihre Motive mit den von mir angegebenen Gründen vollkommen übereinstimmen.

Einer abschlägigen Antwort auf unsere Petition dürfen wir wohl entgegensehen; sie dürfte bereits unterwegs sein; doch kann ich mich nicht überzeugen, daß die Zeit nicht günstig gewählt war; um in einen Loostopf zu greifen, bedarf es am Ende weder der günstigen noch der ungünstigen Tage; man greift eben hinein und gewinnt oder verliert. Auch glaube ich nicht, daß wir ganz und gar werden verloren haben, wir gewinnen am Ende noch ein Loos zu

[1]) Der Monatstag ist von Veit ausgelassen.

neuem Einsatz. Von völliger Gleichstellung kann bei den gegenwärtigen Gesinnungen des Königs keine Rede sein. Die vor nunmehr 10 Monaten an uns gerichteten Worte, wir hätten ja mit Magistrat und Bürgerschaft vollkommen gleiche Rechte, könnte nur ein befangener Geist als eine frohe Hoffnung auslegen; ohne Bentley oder Raschi zu sein, setzte ich mir gleich in Gedanken hinzu: sensu strictiori zu verstehen: bürgerliche (d. h. staatsbürgerliche) Rechte im Gegensatze zu politischen. Die Formel, in welcher man dies seit einiger Zeit ausspricht: gleiche Rechte dürfe man den Juden freilich nicht versagen, aber mitregieren könnten sie doch nicht, ist von der neuesten Erfindung und involviert allerdings den großen Fortschritt, daß man aus allen äußeren Circumvallationslinien bis auf diesen innersten Posten sich zurückgezogen hat; ein einziges Thor noch gesprengt oder durch die gütige Hand der Zeit leise und wohlthätig geöffnet, und wir stehen drinnen, wo Agamemnon und Nante gleichfalls stehen. Was außerhalb dieser einen Schranke für uns erlangt werden kann, wird aber gewiß ins Leben treten: die Ausdehnung des Edikts auf die sogenannten neun Provinzen, die Organisierung unserer synagogalen Gemeinde- und Schulangelegenheiten und wir können uns (sic!) nicht leugnen, daß, wenn diese Maßregeln im großen Stile durchgeführt werden, zahllose Vexationen hinwegfallen und dem gemeinen Sinn der Juden eine neue Laufbahn des Strebens und des Wetteifers eröffnet wird. Sind einmal die Wege durch das Gesetz vorgezeichnet und gebahnt, so zweifle ich nicht an einer schnellen Blüte unseres Gemeindewesens, das sehr bald achtunggebietend dastehen wird, wie es gegenwärtig dem traurigsten Verfalle preisgegeben ist; es ist uns die Möglichkeit gegeben, unsere politische Mündigkeit darzutun, sobald wir unsere eigenen Angelegenheiten auf das beste besorgen. Bis wir aber so weit sind, haben wir durch viele Charybden zu steuern: das peccatur extra et intra gilt nirgends so unbestritten als hier. Die Gefahr, die von innen droht, und der man entschieden entgegentreten muß, ist die einer neuen unbekannten Hierarchie, die man uns zumuten möchte und der die Gesinnungen der Regierenden vielleicht auf halbem Wege entgegenkommen; die priesterliche Herrschsucht hat ebenso unter den Doktorhüten Raum wie unter der polnischen Zobelmütze. Die Gefahr von außen besteht aber darin, daß man uns, ohne uns zu fragen und zu kennen, Gesetze auferlegen wird, die unserem Zustande unangemessen sind und die Verwirrung verschlimmern, aus der wir uns retten möchten.

Ihrem Vorschlag einer persönlichen Zusammenkunft einiger von den drei Gemeinden ernannten Vertreter, um diejenigen Vorschläge auszuarbeiten, die man der Regierung vorlegen will, trete ich

vollkommen bei; es ist auch nicht anders beabsichtigt worden, als wir uns im Oktober vorigen Jahres trennten. Wir sind seitdem mit der Ausarbeitung unserer speziellen Gemeindestatuten eifrigst beschäftigt gewesen, mindestens eine Vorarbeit für den beabsichtigten Zweck. Es käme vorzüglich darauf an, daß die geeigneten Männer deputiert würden. In acht Tagen bringe ich meine Frau nach Ems und werde wohl vor Ende Juni nicht wieder hier in Berlin sein können; von diesem Zeitpunkt an bin ich zu jeder Erörterung bereit und sehe überhaupt Ihren ausführlichen Mitteilungen mit Verlangen entgegen. Für das Seminar ist bis jetzt noch nichts von außen eingegangen; in manchen Gemeinden zu wenig, in anderen zu viel Eifer. Aus Breslau wird geschrieben, man beabsichtige dort gleichfalls die Errichtung eines Seminars; es fehle nur noch an den nötigen Geldmitteln. So zersplittern sich die Kräfte und es gedeiht nichts aus dem Großen und Ganzen. Die Eifersucht auf das Rühmliche des Nachbarn ist gewiß lobenswert, man muß aber damit endigen, nicht beginnen, sonst wird das Gute im Keime erstickt.

(Im letzten Teil des Briefes bittet Veit seinen Korrespondenten im Namen des ihm befreundeten Buchhändlers Fritz Frommann in Jena um Beiträge für das bei diesem erscheinende »Staatsarchiv«).

Nr. 4. Veit an Jacoby.

Berlin, 4. März 1842.

Verehrtester Herr!

Ich kann nicht umhin, Ihnen über unsere öffentlichen Angelegenheiten einige Mitteilungen zu machen, die ich als Ergänzung derjenigen betrachte, welche von dem hiesigen Gemeindevorstande dem dortigen mit der am Dienstag abgehenden Post zukommen werden.

Sie kennen die Gerüchte über Vorschläge zu einem neuen Gesetze die bürgerliche Verfassung der Juden betreffend: diese Gerüchte sind gegründet, es ist wirklich um dieselbe Zeit, in welcher die Kabinettsordre an drei Gemeinden (13. Dezember 1841) ergangen ist, eine Kabinettsordre an das Staatsministerium erlassen worden, in welcher der König seine Ansicht über Juden und Judentum zusammenfaßt und Vorschläge darauf basiert. Der leitende Gedanke ist der: daß bei den Juden Nationalität und Religion so eng verbunden seien, daß eine durch die andere bedingt sei. Auf dies in der Weltgeschichte einzige Verhältnis sei bei allen Maßregeln der Regierenden

Rücksicht zu nehmen, es sei mit der größten »Toleranz« dafür zu sorgen, daß weder der einen, noch der anderen Gewalt geschehe. Die vorgeschlagenen Maßregeln zielen nun darauf hin, den »Absonderungstrieb der Juden«, der nun einmal die naturgemäße Grundlage ihrer geschichtlichen Existenz sei, zu schonen, ihn zu Institutionen herauszubilden. Es sollen Korporationen gebildet werden, die ihre eigene Vertretung bei der Kommune haben, so jedoch, daß fortan kein Jude mehr die Gesamtheit der städtischen Kommune vertreten dürfe, es sollen jüdische Schiedsmänner für Streitigkeiten zwischen Juden erwählt, überhaupt die Rechte der Korporationen als solcher so viel als möglich erweitert, die Rechte der Individuen dagegen beschränkt werden. Auch in Beziehung auf Grundbesitz ist eine Ansicht mehr angedeutet, als ausgesprochen, die auf eine beabsichtigte Einschränkung der bisherigen Freiheit schließen läßt. Endlich soll die Militärpflichtigkeit der Juden aufhören, der freiwillige Eintritt ins Heer dagegen gestattet sein. Der freiwillig Eingetretene soll auch avancieren, doch wird die Grenze, bis zu der er vorrücken darf, noch einer genauen Erwägung anheimgestellt; auch hat er Anspruch auf Zivilversorgung, jedoch mit dem Beifügen, es verstehe sich von selbst, daß mit dem ihm anzuvertrauenden Zivildienste kein Teil obrigkeitlicher Rechte verbunden sein dürfe.

Dies sind ungefähr die Grundgedanken der Kabinettsordre, wie sie mir mitgeteilt worden sind. Wir haben jeden Schritt getan, uns der Stimmung zu vergewissern, welche dieselbe im Staatsministerium hervorgebracht, und glauben behaupten zu dürfen, daß sie nur bei Pietisten Anklang finden. Gleichwohl mußte ein Schritt geschehen; da ein Vorschlag des Königs an das Staatsministerium, ein Vorschlag, der sich selber in seiner ganzen Fassung noch als unfertig ankündigt, im Grunde der erste Embryo der Gesetzgebung ist, so waren wir lange zweifelhaft über den Modus der zu ergreifenden Maßregel. Nach mehrseitiger Beratung mit urteilsfähigen und kompetenten Männern haben wir beschlossen, auf Grund umlaufender Gerüchte uns direkt an den König und in einer zweiten Eingabe an das Staatsministerium zu wenden. Von beiden Schriften erhält der dortige Vorstand Abschrift und ersuche ich Sie, Kenntnis von denselben zu nehmen. Außerdem werden einzelnen Ministern noch besondere Materialien suppeditiert, z. B. dem Herrn v. Boyen, der sich mit großer Wärme unserer annimmt.

Sie werden sehen, daß wir uns an das Allgemeinste in Betreff der vorgeschlagenen Maßregeln gehalten und das Detail, wie ich es oben Ihnen angegeben, mit Stillschweigen übergangen haben. Sie billigen diese Vorsicht gewiß ebenso, wie daß wir uns nicht mit den

übrigen Gemeinden in Verbindung gesetzt haben. Es ist weit wirksamer, wenn aus allen Gegenden der Monarchie Eingaben einlaufen, die den Gegenstand von den verschiedensten Seiten beleuchten, während eine von vielen unterzeichnete Denkschrift doch nur als das Werk eines Einzelnen betrachtet wird, der, wenn das Ding ungünstig aufgenommen würde, die Mitunterzeichneten »verführt« hat.

Haben Sie nun die Güte an ihrem Teil den dortigen Vorstand von der Notwendigkeit zu überzeugen, daß er bald eine Eingabe werde einreichen müssen, wenn die rechte Zeit nicht verfehlt werden soll. Denn ist einmal die königliche Kabinettsordre beraten und ein ungünstiges Conclusum des Staatsministeriums gefaßt, so ist Vieles versäumt. Breslau wird ebenfalls petitionieren, auch vom Rhein und Westphalen lassen sich Stimmen vernehmen. Und wenn man bedenkt, daß von Posen aus wahrscheinlich in entgegengesetztem Sinne verfahren werden wird, so können die deutschen Gemeinden Preußens die wirkliche Mißstimmung, in die sie durch jene Gerüchte versetzt worden, nicht energisch genug aussprechen. Ich schmeichle mir damit, daß Sie der Konzipient der Königsberger Adresse sein werden: soll ich mir noch einen Rat erlauben, so halte ich es für genügend, wenn Sie sich nur an den König wenden. Es scheint mir nicht unmöglich, daß er, wenn die wirkliche Stimmung der Juden ihm vorgeführt wird, den ganzen Vorschlag zurücknimmt, zumal ich fest überzeugt bin, daß er von den besten Gesinnungen beseelt ist und der Mehrzahl der Juden wohlzutun glaubt. Wenn wir aber dies Resultat erreichen, daß der Vorschlag garnicht erst die übrigen Stätten der Gesetzgebung zu durchlaufen braucht, so haben wir einen Sieg errungen, der uns im Verfolge gewiß von großem Nutzen sein wird.

Ich habe oben anzugeben vergessen, daß in der Kabinettsordre an das Staatsministerium auch ganz bestimmt davon die Rede ist, die Juden in der medizinischen und philosophischen Fakultät zu Lehrämtern zuzulassen.

Verzeihen sie meine Eile! Herzlichen Gruß Freund Moser von Ihrem

hochachtungvoll ergebenen
M. Veit.

Nr. 5.

Der folgende Brief Frankels ist von besonderer Wichtigkeit, da er eine Art Vorgeschichte für das Journal enthält, in dem er nun abgedruckt wird. Einer weiteren Erklärung bedarf er nicht.

Z. Frankel an Veit.

Dresden, den 24. Oktober 1843.

Geehrter Herr und Freund!

Ihr inhaltvolles Schreiben vom 19. d. M. hat mir reichhaltigen Stoff zum Denken und Reflexionen und Schlüssen gegeben; und kaum bin ich noch selbst im Reinen mit mir, was ich Ihnen zuerst sagen, und wie ich Ihrer offenen und freundschaftlichen Sprache auf entsprechende Weise entgegenkomme.

Daß Sie für das Judenthum gewonnen sind und seinen Interessen sich hingeben hat auf mich den erquicklichsten Eindruck gemacht. Sie klagen sich zwar selbst noch einiger Ketzereien an, die Sie im Hintergrund verborgen halten; doch glauben Sie mir, wenn Sie sie werden ausgesprochen und mit der Schärfe Ihres Geistes geprüft haben, so werden sie viel von ihrem Stachel, der Sie vielleicht selbst verwundet und Ihnen einen Titanenkampf vorspiegelt, verlieren. Sie selbst werden zur Erkenntniß einer historischen Basis des Judentums, und daß es nach seiner Entwickelung zu verfolgen sei, gelangen. Dieses macht, geehrter Freund! den Unterschied zwischen der kalten und räsonnierenden Forschung, die Alles a priori betrachtet und daher auch das Judentum so ansiehet, als wollte es sich erst heute setzen und wäre die Frage, ob wir von aller Religion entblößt erst heute das Judenthum annehmen sollen: und zwischen dem nicht im Idealen allein verweilenden sondern auch die Realität beherzigende Syn . . . tismus. Wir leben nun einmal in einem Positiven, unsere edelsten, sittlichen und religiösen Momente sind mit ihm zu einem Ganzen verwachsen: ja wir haben das Edlere an uns ihm zu verdanken, da es uns durch so viele Jahrhunderte geborgen und auf der Höhe der Sittlichkeit erhalten hat. Sie selbst, mein Freund! so viel Sie bei Ihren kleinen Ketzereien sich von ihm lossagen mögen, Sie danken ihm doch ungemein viel: Ihr stilles häusliches Leben, Ihr ehrenwerther Charakter, er trägt unstreitig viel an sich von den Eindrücken, die Sie in Ihrer Jugend von Ihren Eltern, die in diesem Positiven großgezogen und mit ihm getränkt und ernährt waren, erhielten. Also steigen Sie nur einmal von den Nebelhöhen der trockenen Reflexion in das Leben hinab und Sie werden erkennen, daß das Judenthum außer dem sehr tiefen aber nur zu häufig zum trockenen Schematismus mißbrauchten . . . das innigste religiöse und sittliche Leben enthalte.

Doch bin auch ich nicht gemeint, daß wir bei dem Realen

allein stehen bleiben und das Judenthum nur so nehmen, wie es sich heute nach seinen Gebräuchen und Satzungen uns darbietet. Es ist zwar uns noch nicht eine historische Mumie geworden und treibt noch lebendige Blüthen in dem Herzen vieler Hunderttausende; doch darf nicht übersehen werden, daß die Forschung und die Fortbildung und endlich das Leben, das religiöse Reform fordert, ihr unabweisbares Recht haben. Und dieses ist was ich Ihnen bei meiner Anwesenheit zu Berlin erklärte: ich wünsche die besonnene Reform; diese Aufgabe endlich wird sich das von mir zu eröffnende Journal setzen. Es sollen in ihm vorzüglich die innern Interessen der Synagoge besprochen werden; es wird Artikel bringen über die Entwickelung des Judenthums, über die einzelnen sogenannten Dogmen, über die Schulen und das religiöse Leben der Juden in verschiedenen Zeitaltern, über theologische Fragen, die unserer Zeit in naher oder wenn auch in entfernter, allenfalls in nicht zu entfernter Beziehung stehen. Es soll ferner die Vertheidigung der Synagoge — des Judenthums — gegen unwürdige Angriffe von außen übernehmen; und endlich auch da wo es noththut, zum politischen Kampfe gerüstet sein. Das Journal wird ferner Recensionen theologischer u. a. Schriften bringen, insofern sie Beziehung zum Judenthum haben, auch wird es auf die Schule eingehen und endlich eine Beurtheilung des heutigen Standes des Judenthums in den verschiedenen Gemeinden und Provinzen bringen, wobei Wahrheit mit möglichster Schonung sich verbinden soll. Das Journal wird demnach seinem Wesen nach eine wissenschaftlich-theologische Gestalt haben; aber doch wird es dem Leben angehören und daher auch gegen außen würdig kämpfen, denn Synagoge und Kampf sind fast identisch geworden, so wie in der That jeder Eingriff in das Recht der Juden zuletzt auf die Synagoge selbst resultirt.

Wollen Sie, mein geehrter Freund, an dieser Zeitschrift teilnehmen, so wären Ihre Kräfte unstreitig ein bedeutender Gewinn, und würden Sie sehr zu deren Hebung beitragen. Die Zeitschrift erscheint in Monatsheften zu $2^1/_2$ Bogen; und will ich meine Kräfte daran setzen, mit Gottes Hilfe dieses Journal zur Geltung zu bringen. Mich leitet nicht Aussicht auf Gewinn; das Gute soll gefördert werden, und die wichtigen Fragen des Judenthums, an denen entweder durch crassen Bigottismus oder frivolen Leichtsinn gefrevelt wird, mit Klarheit und besonnenem ruhigen Ernst zu ihrem Rechte der Erörterung und der wissenschaftlichen Besprechung gelangen. Die Monatsschrift erscheint vom Jahre 1844 an in Verlag bei M. Simion, der den Bogen mit 10 Thlr. honorirt.

Lassen Sie mich bald vernehmen, ob ich auf Ihre freund-

schaftliche Mitarbeitung rechnen kann, und seien Sie versichert der wahren Hochachtung

Ihres ergebenen
Frankel.

Meine Empfehlung Ihrer Frau Gemahlin.

Meine Frau empfiehlt sich Ihnen allseits herzlich. Belieben Sie gefälligst, mich dem von mir sehr geschätzten und werthgehaltenen Hrn. Lehmann zu empfehlen.

Nr. 6.

Der Schreiber der folgenden Epistel ist Sigismund Stern, Historiker und Pädagoge, der nach längerer Wirksamkeit in Berlin zwei Jahrzehnte lang Direktor des Philantropins in Frankfurt a. M. war und sich in der Leitung dieser Schule große Verdienste erworben hat. In der Geschichte des Judentums ist er besonders bekannt als einer der Begründer der Berliner Reformgemeinde. Darüber handelt indessen unser Brief nicht, sondern über den Kulturverein, zu dessen Begründern Stern gehört, und in dessen Ausschuß er mit Veit zusammensaß. Über diesen Kulturverein vergleiche manche Notizen in meiner Geschichte der Juden in Berlin Band I und II und das höchst wichtige und gründliche Buch von David Philippson, The Reform Movement New-York 1907. S. 321 ff. Da die Antwort Veits nicht bekannt ist, wird die in dem Briefe behandelte Sache nicht völlig klar. Es läßt sich daher nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sich die Differenz zwischen beiden Männern, von der wir hier eine Andeutung erhalten, auf die von Stern beabsichtigten, dann wirklich gehaltenen und im Druck erschienenen Vorlesungen (vgl. Philippson, S. 324 ff) oder was mir wahrscheinlicher ist, auf einen etwas radikalen Beschluß des Ausschusses oder des Vereins bezog, einen Beschluß, der sich mit den mehr konservativen Ansichten Veits nicht vertrug.

S. Stern an Veit.

Wenn Euer Wohlgeboren trotz Ihrer Erklärung von der vorigen Sitzung Ihren Namen auch heute unter den Mitgliedern unserer

Kommission finden, so glaube ich zunächst formell dadurch gerechtfertigt zu sein, daß sowohl Ihre Erklärung als auch die von mir ausgegangene Anregung zu derselben in geradem Widerspruch mit den Statuten des Kulturvereines steht. Denn es muß der Vorstand in der revidirenden Kommission notwendig vollständig vertreten sein, und nur einem zur Kommission gewählten Vereinsmitgliede könnte es frei stehn, die Wahl abzulehnen.

Aber auch ohne dies würde es nicht nur mir, und wie ich weiß, auch allen übrigen Mitgliedern der Kommission zum Bedauern, sondern auch der Sache, welche durch dieselbe geführt wird, zum Nachteil gereichen, wenn Sie den Berathungen darum Ihre Theilnahme entziehen wollten, weil einige wenige Beschlüsse angenommen worden sind, welche mit Ihren Ansichten nicht übereinstimmen. Mir wenigstens scheint die Angelegenheit, um die es sich handelt, wichtig genug, um im Interesse derselben einer augenblicklichen Stimmung keine Folge zu geben.

Es versteht sich von selbst, daß ich es in jedem Falle für meine Pflicht halte, die nächste Versammlung von meiner Ansicht über die Unzulässigkeit Ihrer durch mich hervorgerufenen Erklärung, so wie von dieser meiner Mittheilung an Euer Wohlgeboren in Kenntniß zu setzen.

Hochachtungsvoll und ergebenst
S. Stern.

Berlin, den 19. September 1844.

Nr. 7.

Die Schreiber dieser Nummer sind wohlbekannte Männer. I. M. Jost ist der noch heute geschätzte, wenn auch nicht mehr wie früher allgemein anerkannte Historiker, der nach längerer Wirksamkeit in Berlin gleichfalls nach Frankfurt a. M. übersiedelte. Leopold Stein war viele Jahre hindurch Rabbiner der Frankfurter Gemeinde, als Prediger ungemein eindrucksvoll, auch als Dichter nicht ganz unglücklich. Die Angelegenheit, die hier behandelt wird, ist folgende: Das Verlangen nach einer Synode war in jener Zeit, vielleicht angeregt durch den Ruf nach einem deutschen Parlament ganz allgemein. (Vgl. die sehr lehrreichen Ausführungen bei David Philippson S. 400 ff.) Ein Komitee, das sich in Frankfurt gebildet hatte, lud am 31. August 1848 zu einer

Vorversammlung ein, die am 23. und 24. Oktober wirklich stattfand. Damals wurde beschlossen, die eigentliche Synode im Frühjahr 1849 abzuhalten, doch gelangte dieser Beschluß nicht zur Ausführung.

Das merkwürdige Schreiben lautet:

Stein und Jost an Veit.

Frankfurt a. M., den 22. Oktober 1848.

Hochzuverehrender Herr!

Das unterzeichnete Comité gibt sich hiermit die Ehre, Sie zu der am hiesigen Orte abzuhaltenden vorberathenden israelitischen Synodal-Versammlung hiermit ergebenst einzuladen. Ihre bisher bewiesene innige Theilnahme an den Angelegenheiten unserer Glaubensgenossen läßt uns bei Ihnen ein warmes Interesse auch für unser Werk, das wir auf dem Boden der durch die National-Versammlung dem deutschen Volke bald garantirten Grundrechte, zur Förderung des Friedens und Befestigung des Gemeindeverbandes begründen wollen, eben so sehr hoffen, als wir von dem innigen Wunsche durchdrungen sind, unser Unternehmen durch das Mitgenanntwerden Ihres Namens gehoben und gefördert zu sehen. Wir geben uns deßhalb der frohen Aussicht hin, daß Sie unserem Wunsche willfahren möchten und fügen nur noch bei, daß die betr. Versammlung auf die Dauer von drei Tagen anberaumt ist und morgen, als am 23. d. M., Nachmittags halb 3 Uhr, eröffnet werden wird.

Mit ausgezeichneter Hochachtung verharrt:
Das Comité zur Vorbereitung einer israelitischen Synode dahier und in dessen Namen

L. Stein, Rabbiner. J. M. Jost.

Nr. 8.

Das folgende Dankschreiben des Berliner Gemeindevorstandes ist auch ohne weiteren Kommentar völlig verständlich.

Vorstand der jüdischen Gemeinde an Veit.

Ew. Wohlgeboren haben in der Sitzung der ersten Kammer vom 30. März c. den Antrag des Dr. Klee, betreffend die Ausschließung der Juden von allen Aemtern, mit den unwiderstehlichen

Waffen der Wahrheit siegreich bekämpft, in diesem Siege zunächst den Juden in unserem Vaterlande ein Anrecht erhalten, nicht minder d e n e n werth, welche danach streben, der Frucht desselben theilhaft zu werden, als der Gesammtheit in erhebendem Bewußtsein; und warlich! keine Persönlichkeit konnte durch sich selbst die überzeugenden Worte, die ihren Lippen entströmten, mehr bethätigen als eben Sie, dessen Bestrebungen längst in allen Regionen der Gesellschaft die gebührende Anerkennung geworden.

Wenn unzweifelhaft das eigene Verdienst dem Manne den rechten Werth gibt, so darf es den Zeitgenossen nicht entgehen, wenn, wie hier, der Enkel die Bahn mit Eifer verfolgt, die ein würdiger Ahne schon in dunkler Zeit betreten.

Die hiesige Gemeinde bewahrt den auch i h r neuerdings erwiesenen Dienst in der werthvollen Reihe derjenigen, die derselben bereits von Ihnen gewährt, und zu denen Sie immer mit redlichstem Willen und innerer Kraft gerüstet befunden worden.

Wir aber ersuchen Sie Namens derselben Gemeinde so wie unserer selbst, in diesen Worten den wärmsten Dank und die Versichernng hoher Achtung annehmen zu wollen.

Berlin, den 8. April 1852.

Der Vorstand der jüdischen Gemeinde

Heyman. A. Ascher. Jacob.

J. A. Meyer. Mich. Salomon. Jean Benda. Gerson Bleichröder.

Nr. 9.

Die letzte Nummer gehört freilich nicht ganz genau in unseren Zusammenhang, doch möchte ich sie, da die ein sehr charakteristisches, für jene Zeit und vielleicht auch für die unsere hochwichtiges Dokument bietet, an dieser Stelle nicht missen. Ich fand es ebenso wie die meisten der übrigen Aktenstücke im Veitschen Nachlasse und gehe daher wohl nicht fehl in der Vermutung, daß diese Eingabe, die keine Unterschrift trägt, von Veit aufgesetzt ist, wenn auch sein Name unter den Petenten, die am Rande der ersten Seite zusammengestellt sind, fehlt. Ob die Namen dieser Petenten eigenhändig geschrieben sind, das Ganze dann wohl ein Konzept darstellt, das im Umlauf gewesen ist, vermag ich jetzt nach 13 Jahren (so lange ist es her,

seit ich den Nachlaß benutzt habe) nicht mehr zu sagen. Das große Interesse, das sich an dieses Aktenstück knüpft, liegt erstens im Namen der Männer, die hier geschildert werden, die viele Jahre hindurch in der Berliner Gemeindeverwaltung ganz hervorragend tätig waren, zweitens in den Namen der Petenten, die in der Tat die Besten der Berliner Judenheit repräsentieren und drittens darin, daß es zeigt, wie sehr in den Zeiten der Reaktion von Seiten konservativer oder orthodoxer Gemeindemitglieder Denunziationen bei den Behörden gegen solche Männer angebracht wurden, die freiheitlicher politischer Gesinnung beschuldigt wurden. Denn es handelt sich darum, diese für ein jüdisches Gemeindeamt in Aussicht genommenen Männer bei der weltlichen Macht verdächtig zu machen.

Das hochwichtige Aktenstück hat folgenden Wortlaut:

Eingabe an den Polizeipräsidenten.

Hochwohlgeborener Herr Präsident!
Hochzuverehrender Herr General-Polizei-Direktor.

Die gehorsamst unterzeichneten Mitglieder der hiesigen jüdischen Gemeinde haben äußerlich vernommen, daß die von der Repr. Vers. zu Vorstehern der Gemeinde gewählten Herren M. S. Baswitz, M. Magnus und Dr. Östreich, Einem Kgl. Polizei-Präsidio von Seiten ihrer politischen Gesinnung in so schlechtem Lichte dargestellt worden sind, daß Ihnen die gesetzlich erforderliche Bestätigung versagt werden soll.

Es ist uns nicht bekannt, was gegen die Genannten vorgebracht ist, und wir legen auch auf vereinzelte Handlungen oder Äußerungen kein entscheidendes Gewicht, die dem Einen oder dem Anderm derselben mit Recht oder mit Unrecht etwa zur Last gelegt worden sind. Wenn aber der Charakter eines Mannes, wie billig, nach der Gesammtheit seiner Handlungen und Äußerungen und demgemäß nach dem Eindruck beurteilt werden muß, den seine Persönlichkeit während einer langen Reihe von Jahren auf seine Mitbürger hervorgebracht hat, so fühlen wir uns zu der Erklärung gedrungen, daß wir die Vorbenannten

als Ehrenmänner in der ausgedehntester Bedeutung des Wortes

in jeder Lage des Lebens kennen gelernt haben. Ihr Patriotismus steht außer aller Frage, und es würde gut um Stadt und Staat bestellt sein, wenn die Mehrheit der Bürger in gleicher Weise von thätigem Gemeinsinn, von großherziger, zu jedem Opfer bereiter Menschenliebe, von aufrichtiger Begeisterung für König und Vaterland durchdrungen wären. Wir sprechen die innigste Überzeugung aus, daß von solchem Männern nicht der leiseste Mißbrauch ihrer amtlichen Stellung zu erwarten steht, wir hoffen vielmehr von der Amtsführung derselben die gedeihlichsten Resultate für die Herstellung friedlicher und einträchtiger Zustände innerhalb unsrer Gemeinde.

Die eventuelle Nicht-Bestätigung der Herren B., M. und Dr. O. würden wir im Interesse unserer Gemeinde beklagen müssen, der die besten Kräfte ohne jede Aussicht auf genügenden Ersatz entzogen werden, denn kaum Jemand dürfte fortan das Vorsteheramt anzunehmen geeignet sein, wenn er, erst in zweiter Stelle gewählt, noch überdies Gefahr liefe, in gleicher Weise wie jene Männer zurückgewiesen und in seiner bürgerlichen Stellung empfindlich bloßgestellt zu werden. Wir verhehlen aber auch nicht, daß wir es im wohlverstandenen Interesse der öffentlichen Wohlfahrt nicht minder tief beklagen würden, wenn es böswilliger Verläumdung gelingen sollte, ihre rein persönlichen Zwecke zu erreichen.

Wir verharren in der frohen Hoffnung, daß Ew. Hochw. die von uns nach reiflicher Prüfung abgegebene gewissenhafte Erklärung eine hochgeneigte Berücksichtigung nicht versagen werden.

Ew. H.

Berlin, 12. 9. 54. gehorsamst ergebene

L. A. Benda. S. Beschütz. Sanitätsrat Dr. Breßler. H. Friedemann. M. Caspari. J. W. Meyer. J. Hirschfeld. Commissionsrat Moser. C. R. Leonor Reichenheim. Sanitätsrat Herzberg. H. Demuth. Stadtrat Meyer. C. N. Berend. H. Friedeberg. C. N. Liebermann. J. W. Marckwald. L. Rieß.

An den Kgl. General-Polizei-Direktor, wirklichen Geheimenoberregierungsrat, und Polizei-Präsidenten Herrn v. Hinkeldey.

Hochwohlgeboren.

Eine Antwort des Polizeipräsidenten ist in den Akten der jüd. Gemeinde nicht enthalten.

Michael Sachs.

Von Josef Eschelbacher[1]).

(Schluß.)

Sachs wollte zeigen[1]), wie »die geistige Triebkraft, durch die Bücher der heiligen Schrift geweckt und in ihre Bahn geleitet, in dem jüdischen Volke nicht gerastet und wie das seiner äußeren Selbständigkeit durch die Gewalt der Imperatoren beraubte nicht aufgehört hat, in seiner ureignen Weise sie sich zu bewahren. Was die edelsten Denker, die in sittlicher Reinheit und Vollendung Besten, dachten, ahnten, empfanden, was ihnen als Lösung der Rätsel des Lebens und der Menschenbrust aufgegangen, was sie tröstete in schweren Leiden, was als lichte Überzeugung, als erhellender Blick ihnen den Geist beflügelte und die Seele klärte — ward in das göttliche Wort hineingelegt oder daraus abgeleitet, in sinniger Wendung und Deutung dem Bibelworte abgewonnen, oder ihm geliehen« . . . Das gilt nicht nur von dem Gedankenstoff, den sittlichen Lehren und religiösen Wahrheiten, das gilt auch in ähnlicher Weise von den Sagen, mit welchen die einzelnen Figuren der biblischen Erzählung ausgestattet wurden. Dasjenige, was »in ihr oft nur schwach umrissen, oder mit den harten Zügen der in gewaltigen Maßen ragenden Gestalt des Denkmals hingestellt ist, wurde »zu bunten, farbig mit weichem Pinsel ausgemalten Bildern« verwandelt... In dieser Weise werden »die meisten

[1]) S. Vorwort zu B. I[3], S. VII ff.

Hauptfiguren der biblischen Erzählung in ihrer Aufeinanderfolge, die wesentlichsten geschichtlichen Wendepunkte in einem, oder in mehreren Zügen« vorgeführt. Und auch »die späteren Zeiten des zweiten Tempels, so wie die der Makkabäer, der Untergang der heiligen Stadt und des Tempels durch die Römer, die trüben Zeiten der Hadrianischen Verfolgung und ihrer Märtyrer, sowie noch einige der späteren talmudischen Weisen werden in charakteristischen Zügen vorgeführt. Darüber hinaus sind ›die Schicksale des Volkes, seine Stellung in der Gegenwart und Zukunft, Blicke in den Gang und Zug der Völkergeschichte ein vielfach erörterter Gegenstand. Mut und Halt gegenüber der gewaltigen Wucht der das Judentum bedrängenden Bekenntnisse und Mächte gab der elastische Geist, der in der Entwickelung seiner Tragekraft und seiner Leidensfähigkeit größere Siege und Triumphe feierte, als je in den Zeiten seiner heldenmütigsten Kraftäußerungen‹ . . . »Und in die fernste Zukunft führten die lichten Verkündigungen prophetischer Vorschau, auch den trübsten Himmel mit hellem Schein umsäumend; denn hinter dem Gewölk war die Sonne des Hoffens und des Glaubens nicht untergegangen.«

Dieser belebenden Kraft der Hoffnung hat Sachs einen schönen und erhebenden Ausdruck in einem der Gedichte verliehen, in denen er die symbolischen Deutungen vorführte, die der Midrasch einzelnen Versen des salomonischen Hohenliedes gegeben hatte. Die Worte Sulamiths ›ich schlafe, doch mein Herz ist wach,‹ werden als die Empfindung Israels dargestellt, das auch in der Ermüdung der trüben Leidenszeit, die es umfangen hat, seinen Glauben an eine kommende Erlösung nicht verliert[1]):

›Wenn Schlaf in Haft mich hält,
Gar viel dem Sinn entfällt;
Doch wach das Herz mir blieb
Mit regem, heil'gem Trieb. —

[1]) B. II, S. 279 mit Bezug auf Hhl. 5, 2 und den Midrasch z. St.

Entrückt das Haus des Herrn!
Das Heiligtum wie fern!
Doch lebt noch in der Brust
Für Gott mir wache Lust.
Das Lehrhaus zu betreten,
Im Gotteshaus zu beten,
Das wache Herz mich treibt,
Die Sehnsucht rege bleibt.

Altar und Opferbrand
Schon lange mir entschwand;
Doch fühl' ich frisches Leben
Die Seele mir durchbeben.
Sie treibt mich ohne Ruh'n,
Des Herrn Gebot zu tun,
Was er mir vorgeschrieben,
Mit treuem Sinn zu üben.
Nach Werken frommer Liebe
Wach sind des Herzens Triebe.

Verhüllt ist und verborgen
Mir meiner Zukunft Morgen,
Entfremdet mir die Kunde
Von der Erlösung Stunde;
Doch in dem Herzen wacht
In tiefer Leidensnacht
Der unverwelkte Glauben,
Daß kommen wird die Zeit,
Da mich mein Gott befreit,
Daß ew'ges Glück und Heil
Von Ihm mir wird zu teil.
Den laß ich mir nicht rauben!

Und gibt leichtfert'ger Sinn
Auch diesen Glauben hin,
So bleibt das Herz doch offen.
Gott ist mein Glaub' und Hoffen,
Er ist mein Herz, mein Hort,
Mein Anteil und mein Port.

Wenn wir es nicht mehr denken,
Wird Er es wenden, lenken,
Er bringt das Heil heran,
Läßt's unerwartet nah'n.«

Es ist eine Ernte aus fast dreißig Jahren, die in den beiden Sammlungen der »Stimmen von Jordan und Euphrat« vereinigt ist. Aus den großen Vorräten des Midrasch holte Sachs sich seine Stoffe, wie ein Gedanke, der ihn gerade beschäftigte, eine Anregung von außen, oder auch eine ihn ergreifende Stimmung sie ihm nahelegt. Und ebenso entstanden seine poetischen Bearbeitungen derselben gelegentlich, in Stunden der Muße, oder auch im Anschlusse an seine homiletische, oder wissenschaftliche Tätigkeit.

Nicht selten aber waren es auch seine eigenen Erfahrungen und Empfindungen, die sich in seinen Gestaltungen von Gedanken und Ereignissen vergangener, ihm aber lebendig nahestehender Geschlechter Luft machte. So erzählt Rabbiner Joël in seiner Trauerrede auf ihn[1]) von einer Vorlesung dieser Gedichte, die er wenige Monate nach dem Hingange des ältesten Sohnes von Sachs, dem dieser die tief ergreifenden Worte am Eingange zum ersten Bande seiner »Stimmen« gewidmet, erlebte. Sachs' »tiefe Frömmigkeit hatte sich als heilender Balsam gelegt in die Wunde seines blutenden Vaterherzens und er zeigte sich wieder der Welt als der frische ungebrochene Mann, als den sie ihn bis dahin gekannt. Da wollte er mir die Freude machen, mir die Fortsetzungen seiner Poesien, die unter dem Namen »Stimmen vom Jordan und Euphrat« so gekannt und geschätzt sind, vorzulesen. Es war das Leben des Patriarchen Abraham, das er mit dichterischer Kraft in ein religiöses Epos voll erhebender Handlung umgewandelt hatte, und er las es, wie seine Art war, voll Ausdruck und Munterkeit. Auf einmal stockte der starke Mann und ich hörte ihn schluchzen und weinen. Er war an die biblischen Worte gekommen: „Gieb mir deinen Sohn, den geliebten, und bringe ihn mir dar als Opfer." Ach, das Opfer, das er selber gebracht und das er

[1]) B. II, der Predigten aus seinem Nachlaß. S. 272 f.

schon verwunden zu haben glaubte, es stand ihm wieder lebhaft vor Augen, und diese Augen schwammen in Tränen. Wie er meine Erschütterung sah, da sagte er mir: Ja, mein Lieber, wie ich es Ihnen unter Tränen lese, so habe ich es unter Tränen geschrieben.« Es sind die Worte:[1])

»Zur Himmelshöh' aufrichtet seine Augen
Der Knabe, fest dort seine Blicke hangen,
Als sollten sie vom ew'gen Glanze saugen,
Von jenem Schimmer, der sie hält umfangen.

Das Auge Abraham's kann sich nicht trennen
Von seines Sohnes klaren Augensternen.
Er schaut hinein, nicht kann er ihn entfernen
Den eig'nen Blick von den geliebten Blicken,
Und glüh'nde Tränengüsse ihn ersticken.«

10. Zwischen die Veröffentlichung der verschiedenen Erzeugnisse der poetischen Tätigkeit Sachsens fallen diejenigen von Ergebnissen seiner weiteren wissenschaftlichen Arbeiten. Sie erschienen unter dem Titel »Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung aus jüdischen Quellen« in zwei Heften 1852 und 1854. Ein drittes, nicht ganz vollendetes Heft fand sich in seinem Nachlasse vor.

Sie enthalten Studien, hervorgegangen aus einer glücklichen Verbindung von orientalischer und klassischer Philologie, eine vergleichende Betrachtung der talmudischen, insbesondere der haggadischen Literatur samt der ihr verwandten syrischen mit der zeitgenössischen griechischen und römischen.

Die Grundlage dieser Betrachtung ist die genaue Erforschung von griechischen und lateinischen Wörtern, die das Neuhebräische in sich aufgenommen hat, wie

[1]) B. II, S. 51.

die Zurückführung einer Anzahl griechischer und lateinischer Wörter auf ihren semitischen Ursprung. In solchen Forschungen hatte Sachs zahlreiche Vorgänger. Was er neu dazu brachte, das war das Streben nach festen philologischen Normen für die Behandlung dieser Fremdwörter und nach der Erkenntnis der Gesetze der Umbildung, welche sie an ihrem neuen Orte erfahren hatten. Er hat es zuerst erkannt, daß für das Verständnis der griechischen, oder als griechisch angesehenen Wörter des talmudischen Idioms nicht einfach das griechische Lexikon aufgeschlagen werden dürfe, daß dazu eine genaue Beachtung der Sprachgeschichte gehöre, und daß uns in jenem Idiom nicht die Wortformen des klassischen, sondern die des byzantinischen, selbst schon in starker Umwandlung begriffenen Griechisch vorliegen.

Forschungen auf dem Gebiete der hebräischen Sprache, die Erkenntnis der Bedeutung ihrer Wurzeln, das Verfolgen ihrer weiteren Entwicklung bis in ihre entferntesten Verzweigungen und das daraus gewonnene klare Verständnis für einzelne Schriftstellen war immer eine gern gepflegte Beschäftigung Sachsens gewesen, — hat doch der Plan eines neuen hebräischen Wörterbuches ihn von seiner Jugend bis in seine letzten Jahre beschäftigt. Nun wandte er sich mit gleichem Interesse dem Entwickelungsgange der fremdsprachlichen Elemente des Neuhebräischen zu und verfolgte sie bis zu den Gestaltungen, in denen sie wie genuin angesehen und erklärt wurden. Mit der gleichen Aufmerksamkeit betrachtete er die Entwickelung und Fortführung alter Stämme zu neuen Gebrauchsweisen und Begriffsnuancen[1]).

Aber nur die Grundlage seiner Arbeit bilden diese Worterklärungen. Deren eigentlicher Zweck ist es, sie »als Quellen für die Gesamtanschauung ihrer Zeit zu betrachten, die in ihnen einen vollständigen Ausdruck für gewisse

[1]) S. 3.

Seiten gefunden« hat[1]). »Bedarf die Etymologie, um glücklich zu operieren, einer genauen archäologischen Kenntnis, so wird die Archäologie auch ihrerseits in der glücklich erfaßten Wortentwickelung einen Hinweis auf interessante und vielleicht anderweitig nicht bezeugte Tatsachen und Erscheinungen in dem Leben vergangener Völker und Zeiten finden«[2]).

In der Tat haben erst diese Studien Sachsens in einem früher kaum geahnten Maße gezeigt, wie bedeutend der Einfluß des griechischen und römischen Wesens auf Gedanken und deren Form, auf Ansichten und Gewohnheiten innerhalb des jüdischen Lebens in Palästina gewesen ist. »So fest und in sich abgeschlossen« dieses »nach seiner religiösen und sittlichen Eigentümlichkeit sich gestaltet hatte, und so sehr es zu allen Zeiten seinen Kern und tiefsten Lebensgrund unberührt von fremden Einflüssen zu erhalten wußte, so war die äußere Umgebung, wenn nicht gewaltsame Ausschließung von außenher zu starrer Abschließung nach innen unwillkürlich und unausweichlich drängte, doch einflußreich und bestimmend und drang unbemerkt in das geistige Wesen und Denken ein. Der Kulturstoff, der durch eine Zeit verbreitet ist, bildet die geistige Atmosphäre, die alle Einzelgebilde derselben umschließt, ihr Gedeihen und ihr Aussehen bestimmt und bedingt. Wissen und Nichtwissen, Urteil und Vorurteil, kurz die ganze geistige Strömung teilt sich mit unwiderstehlicher Gestalt mit und keine Grenze, weder ein äußerlich durch die Macht aufgerichtetes Bollwerk, noch eine aus geistiger Widerstandskraft und Lust ausgeführte Schranke wird den freien Zug einer ausgeprägten Zeitrichtung abzuwehren sich vermögend erweisen«[3]).

In charakteristischen Beispielen gibt Sachs ein Bild davon, wie sehr im Laufe der Zeit das jüdische Palästina

[1]) S. 38.
[2]) S. 81.
[3]) S. 36.

von den Einflüssen der griechischen Kultur durchdrungen wurde. In den ersten Jahrhunderten nach der Ausbreitung des Hellenismus im Oriente waren es nur »Personennamen und Institutionen, Gegenstände des Handelsverkehrs und des Lebensgebrauchs, Bezeichnungen des Naturhistorischen und der Werke des Kunstfleißes, Urkunden und Dokumente«, die sich dort eindrängten. Diesen Stand der Dinge zeigen noch die Mischna und die Tosifta, sowie die älteren Bestandteile der Midraschim[1]), also die literarischen Zeugnisse einer Zeit, in der die jüdische Gemeinschaft noch eine gewisse Selbständigkeit besaß. Mit deren Auflösung wird der fremde Einfluß immer stärker und bekundet sich durch ein förmliches Sprachgemenge von griechischen und römischen Elementen in den späteren Midraschim. Sie zeigen uns das weitere Eindringen von Lebensverhältnissen, Gewohnheiten und Sitten[2]). Auch griechische Sagen, Dämonologisches und Beschwörungsformeln treten uns in oft überraschender Weise entgegen[3]).

Andererseits wandern die Sagen des Midrasch über Abraham, Salomo, Alexander u. a. durch Vermittelung der Kirchenväter zu den Byzantinern[4]). Sprichwörter und Redensarten werden ausgetauscht. Es ist ein Geben und Nehmen, das von den vielfachen Berührungen der verschiedenen Volkskreise uns Kunde gibt.

Nicht weniger interessant sind die Parallelen, welche Sachs aus einzelnen griechischen und römischen Schriftstellern zu einer Anzahl Stellen des Talmud und des Midrasch bietet. Merkwürdige Nachrichten über Naturereignisse, Krankheiten und Heilmittel, die von diesen berichtet werden und ihnen seitens mancher christlicher Theologen den Vorwurf des »rabbinischen Aberwitzes«

[1]) S. 4.
[2]) I S. 44, 82, 109 ff, II 52, 168.
[3]) I, 51 ff., II, 113 ff.
[4]) I, 65 ff., 106 ff., II, 97 ff.

zugezogen haben, werden als aus den Quellen des Aristoteles, Plinius, Dioskorides u. a. stammend nachgewiesen[1]). Und die zuweilen seltsamen, mit der gleichen Bezeichnung belegten, etymologischen Erklärungen der jüdischen Schriftwerke erhalten ihre Analogien in den Werken griechischer Grammatiker[2]).

Wenn wir manchmal über den ungeschichtlichen Sinn der sich in den Midraschim kund gibt und über die naiven Vorstellungen, die sie von den Verhältnissen anderer Völker haben, staunen müssen, so lernen wir aus den Nachweisungen Sachsens diese Unkenntnis als ein allgemeines Charakteristikum jener dunklen Jahrhunderte erkennen und haben über die nicht geringe Unwissenheit byzantinischer Schriftsteller hinsichtlich von Männern, wie Alexander und Nero, uns zu wundern[3]).

So empfangen auch andere Bemerkungen des Midrasch, die mit Unrecht der Enge des jüdischen Geistes jener Zeit zugeschrieben wurden, ihre Erklärung aus den politischen und kulturellen Verhältnissen des späteren römischen, wie des byzantinischen Reiches, dem Palästina angehörte[4]). Und ebenso wirft diese Vergleichung von Äußerungen jüdischer Werke mit anderweitigen Zeugnissen Licht auch auf den im allgemeinen herrschenden Zug und Geist jener Zeit, auf ihren Gesichtskreis, ihr Wissen und Nichtwissen und eine Reihe von Vorstellungen, die in ihr die geläufigen und herrschenden waren.

Eine Arbeit von eigenem, wie auch von weiter wirkendem Werte hat Sachs mit diesem Versuche einer Einordnung des jüdischen Palästina in den Zusammenhang der großen griechisch-römischen Kulturwelt geliefert. An ihn haben sodann Josef Perles, Julius Fürst, Samuel Krauß u. a. sich

---

[1]) I, S. 42 ff., II, 91 ff.
[2]) II, 67 ff., 102, 123.
[3]) II, 123 ff.
[4]) I, 37, II, 144.

angeschlossen. Sachs selbst hat die Schwierigkeit der Untersuchungen die er begonnen, am besten erkannt und es ausgesprochen, daß sie in ihren Einzelheiten selbst noch der näheren Prüfung anderer bedürfe und lediglich Beiträge für eine »werdende Disziplin« seien. Nur Anregungen wollte er geben, einen »Anfang im Kleinen und am Kleinen machen[1])«.

11. Diese bescheidenen Worte geben nicht die richtige Vorstellung von der Bedeutung die den Leistungen Sachsens zukommt, wohl aber kennzeichnen sie die Anschauung, die er selbst von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit hatte, den Unterschied, den er fühlte zwischen den großen Zielen, die ihm vorschwebten und den Schwierigkeiten, die er hatte, ihnen nahezukommen. Zur Ausarbeitung abgeschlossener und vollendeter Werke war ihm keine Zeit gegeben. Er war ein in seinem Berufsleben, wie ganz besonders auch in seiner humanitären Wirksamkeit, vielbeschäftigter Mann. Als er sein Amt antrat, hatte die jüdische Gemeinde in Berlin zirka 7000, als er starb 23000 Seelen. Und die Aufgaben, Bürden und Konflikte seines Berufes, wie auch mancherlei schwerer Kummer seines im ganzen so glücklichen Familienlebens ließen ihm trotz seiner unermüdlichen und mit wahrer Liebe gepflegten Studien nicht die stetige Ruhe, welche eine produktive wissenschaftliche Tätigkeit verlangt. So konnte er nicht alles ausreifen lassen, was seine Gedanken beschäftigte, und nur einen Teil von dem schriftlich niederlegen, was er gefunden und erkannt hatte.

Dafür waren seine Gespräche erfüllt von sprudelndem Geiste, von scharfen eindringenden Urteilen und treffenden Bemerkungen über die verschiedenen Gebiete des Lebens, wie der Wissenschaft. Sein Blick war auf deren mannigfaltige Erscheinungen gerichtet, und es war ihm ein Bedürfnis, sich darüber auszusprechen, in Rede und Gegenrede den Gegenstand zur vielseitigen Darlegung zu bringen, zu

[1]) I, S. 38, II, 165 f.

belehren und sich belehren zu lassen. Bei dem Umfange seines Wissens und dem Ernste seines Nachdenkens über alle Probleme, die in seinen Gesichtskreis traten, konnte er leicht auf die Gedanken und Arbeiten vieler, mit denen er durch seine hervorragende Stellung zusammentraf, oder die ihn ihrer Studien wegen aufsuchten, eingehen und seine Anschauungen darüber aussprechen. Er hat auch dadurch die Saaten seines Geistes weithin ausgestreut und viele fördernde Anregungen gegeben.

Aber auch im einfachen Zwiegespräche, in der alltäglichen Unterhaltung wirkte er belebend und stärkend. »Auch da floß sein Mund über von dem, dessen sein Herz voll war. Sein Wort, das eins war mit seinem Wesen, hat dem Judentum viele treue Anhänger zugeführt. Wer in seine Nähe kam, war in einen Zauberkreis gebannt und nahm etwas von seinen Überzeugungen mit. Er wirkte um so nachhaltiger, weil er es nie darauf anlegte, sondern harmlos sich selbst gab. Nichts war ihm verhaßter, als steife Amtswürde, geistliche Salbung und das von außen eingeführte Seelsorgertum[1]).

Wie tief er auf die Menschen gewirkt hat, das erkennen wir noch aus den Klagen, die erschallten, als ein früher Tod unerwartet ihn hinwegraffte. Gewiß, sie ertönen immer in solchen Fällen und ganz besonders bei dem Heimgange eines bedeutenden Mannes. Aber der Inhalt dieser Klagen, lautet ein treffendes Wort des Talmud, zeigt uns die Art des Mannes und was er wert war[2]).

Es ist der Ton der tiefen Trauer und des persönlichen Schmerzes, den wir aus ihnen hören. Nicht so sehr der geistige Führer einer großen Gemeinde, der wirkungsvolle Redner, der vielseitige Gelehrte und Dichter ist es, dessen Verlust sie bewegt, nein über allem der Mann, seine Persönlichkeit, sein Herz und sein Kopf, sein Sein und sein

[1]) Graetz, Gesch. d. Jud. B. XI, S. 574.

[2]) מהספדו של אדם נכר אם בן עולם הבא הוא Sabbath 153 a.

Wollen, sein Reden und sein Wirken, was er seiner Familie und seinen Freunden war, was man an ihm hatte und was man von ihm hoffte. Ein Vater und ein Führer Israels ist mit ihm gestorben, das ist der Inhalt der Rede, die Rabbiner Joël aus Breslau an seinem Sarge hielt. Und einen Vater haben wir verloren, »einen Vater in Geist und Lehre, in Rat und Hilfe«, so klagt David Cassel, sein Landsmann und Freund, in seiner vier Wochen später im Hörsaale der Gemeindeknabenschule gehaltenen Gedächtnisrede.

Und was das gesamte Judentum an ihm verloren hat, das haben seine religiösen Gesinnungsgenossen, Zacharias Frankel in seinem Nekrologe[1]), Rapaport, Zedner und Luzzatto in ihren hebräischen Trauergedichten ausgesprochen, von denen das des Letzteren in den Grabstein Sachsens eingemeißelt wurde.[2]) Bewunderung und Liebe für ihn leben heute noch in den Herzen derer, die ihn gekannt haben.

Und denen, die nur von ihm gehört oder seine Schriften gelesen haben, steht er als eine der edelsten Erscheinungen des Judentums im neunzehnten Jahrhundert vor Augen. So könnten wir die Zeichnung seines Lebensbildes mit den biblischen Worten schließen: »Das Gedächtnis des Gerechten bleibt zum Segen«.

Aber wir haben noch die Aufgabe, sein Andenken gegen die Verkennung und das ungerechte Urteil derer zu wahren, denen der Gegensatz zu seinen religiösen Anschauungen den Blick auch für das Verständnis des Mannes getrübt hat.

---

[1]) S. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1864, S. 117 f.

[2]) Sie sind abgedruckt in der hebräisch geschriebenen Biographie מיכאל זקש מאורעות חייו ומעולתו הספרותית, die Dr. Simon Bernfeld Warschau 1900 herausgegeben hat. S. 117 ff. Eine gelungene Übersetzung des Luzzatto'schen Gedichtes von Henriette Hirschberg teilt A. Katz in seinem Artikel über Sachs mit. A. Z. d. J. 1900. S. 394.

12. Diese Verkennung hat ihren schärfsten Ausdruck in der Vorrede gefunden, die Professor Moritz Lazarus dem 1867 von ihm aus dem Nachlasse von Sachs herausgegebenen zweiten Bande der »Stimmen von Jordan und Euphrat« vorangeschickt hat, und die sodann in den folgenden Auflagen des Buches wieder weggelassen wurde[1]). Lazarus ist, wie alle, die Sachs nahegetreten sind, voll Bewunderung für den Menschen. Er nennt ihn ein »Genie der Persönlichkeit.« Aber in bezug auf seine religiöse Stellung und Wirksamkeit sagt er: »er war ein Rätsel für viele; das ist unleugbar. Um so größer schien das Rätsel, da niemand leugnen kann, daß er eine offene freie Natur gewesen. Verborgen war er niemand, aber vielen unverständlich« ... Unbegreiflich schien es, daß ein Mann, heimisch im Geiste des klassischen Altertums, auf der Höhe humanistischer Bildung der Zeit, vertraut mit der Entwickelung der Philosophie, — so abschließend sich verhalten konnte gegen alle Forderungen der Gegenwart in bezug auf das Judentum selbst und seine Lebensformen. Kleine Beweggründe, Amtsrücksichten, Pastoralklugheit lagen ihm fern, sie hatten keine Stätte in seinem edlen Gemüt. Auch waren ihm philosophische Gedanken nicht ein todtes Material; in seinem Denken war Leben und sein Leben war voller Gedanken.«

Diese Äußerungen haben großes Aufsehen erregt, wegen der Bedeutung des Mannes, der sie aussprach, wie wegen der Gelegenheit und des Ortes, an dem er sie äußerte. — Auffällig an ihnen ist die ganze Fragestellung. Wenn Vertrautheit mit der klassischen Literatur und philosophisches Denken nicht verträglich sein soll mit der vollen Überzeugung von dem Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift und der verpflichtenden Kraft ihrer Gebote, dann ist dem »Rätsel Sachs« noch eine lange Reihe wei-

[1]) Sie ist wieder abgedruckt in seiner oben erwähnten Sammlung von Reden und Vorträgen über Juden und Judent. S. 240 ff.

terer rätselhafter Persönlichkeiten anzuschließen von Philo, dem Alexandriner an, über Moses Maimonides und Moses Mendelssohn hinweg bis zu dem großen Philologen Jakob Bernays und dem jüngst verstorbenen David Kaufmann. Und ihnen könnten wir noch eine beträchtliche Anzahl hervorragender Männer anderer Konfessionen anreihen, die innige Gläubigkeit mit strengem, ernsten Denken verbunden haben.

Nein, aus jenen Äußerungen spricht nicht der Philosoph Lazarus, sondern der Wortführer einer religiösen Richtung im modernen Judentum, die zu weiter Verbreitung und hervorragender Geltung gelangt und infolge dessen von ihrem Werte dermaßen überzeugt ist, daß ihr vielfach — trotz des Namens »liberal«, mit dem sie sich schmückt — das Verständnis für die religiöse Anschauung anderer abgeht, insbesondere für solche von tieferer Wurzel und stärkerer Art. Schon im Jahre 1845 klagte deshalb Sachs über »die moderne Freisinnigkeit, welche — echt partikularistisch — allem, nicht in ihren Formeln Redenden das Recht des Bestandes abzusprechen sich vermißt, und wenn sie gegen die Beaufsichtigung ihres Credo sich sträubt, mit gleicher Unduldsamkeit ein Unglaubensbekenntnis fordert[1]).

Im Geiste dieses »modernen Freisinnes« ist es auch, wenn Lazarus die religiösen Anschauungen, die Sachs sein ganzes Leben hindurch in Schrift, Wort und Tat bekundet hat, — aus seiner poetischen Natur erklären will. »Der Erkenntnis der geistigen Schöpfungen seines Volkes mit aller Liebe hingegeben, erblickte er alles, was ein Erbe der schöpferischen Vergangenheit war, das Große und das Kleine, das Ferne und das Nahe, das Bedeutsame und das Unbedeutende in diesem poetischen Glanze — oder Nebel!«

Diese Erklärung ist für Lazarus selbst mehr charakteristisch, wie für Michael Sachs, der — nebenbei bemerkt

[1]) Relig. Poesie d. J. in Sp. S. 166.

— von seinem poetischen Talent recht bescheiden gedacht hat.[1])

Über ihn spricht Lazarus erst dann wieder zutreffend, wo er »Zeugnis« ablegt und »Tatsachen« berichtet. »Sachs war in der Tat erstaunlich frei von jeder Tradition; er war, frei wie ein griechischer Philosoph, selbständig, kühn gegen alles Hergebrachte, Gebräuchliche, allgemein Geltende. Aber in seiner Praxis wendet er diese Freiheit nur gegen den neuerdings hergebrachten, nachgebeteten, äußerlichen religiösen Liberalismus; er ist so kühn und so freisinnig — orthodox zu sein«. »Er war sich bewußt, den Reiz der Schönheit des klassischen, den Adel und den Schwung des modernen Geistes stärker zu empfinden, als viele Andere, die ihn auf ihre Fahne schrieben; aber er ist stolz darauf, von diesem Reize ungefesselt, dem scheinlosen, aber sittlich tiefen Erbgut des jüdischen Geistes eine schwärmerische Liebe zu bewahren und den monotheistischen Ernst des Lebens über alles Wissen und alle Schönheit zu setzen«.

Das war in der Tat der Standpunkt, den Sachs innerhalb der verschiedenen geistigen Richtungen, in denen er sich bewegte, einnahm, ein Standpunkt, der mit poetischen, oder ähnlichen Neigungen nichts zu tun hat, der ihm nicht nur durch die Mächte des Gemütes angewiesen war, in dem vielmehr alle Kräfte und Strebungen seines Geistes wurzelten. Und ihn hat er nicht nur inne, wenn er auf der Kanzel steht, sondern ebenso, wenn er in Briefen in vertrautester Weise mit seinen Freunden sich ausspricht. Es war ein Standpunkt, den auch der Gelehrte und der Denker in ihm einnahm, der Standpunkt des Geschichtsforschers in jenem hohen Sinne, in dem man den echten Historiker einen rückwärts gewandten Propheten genannt hat.

Er sah in der Bibel nicht »den Leichnam einer ausgelebten Geschichte, sondern fühlte den Herzschlag des

[1]) S. Briefwechsel S. 67.

darin mit mächtiger Gewalt arbeitenden Lebens[1])«. »Was einst am Sinai ward verkündigt,« das, sagt er[2]), »ist auch uns verkündigt worden; denn das Göttliche ist ein Einiges und Ewiges, das nicht wie ein Menschenwerk veraltet und vergeht.« Dieses Göttliche sieht er unzerstörbar durch alle Zeiten und in den verschiedensten Verhältnissen und Formen wirken. Er sieht es in den Taten der Helden und in den Leiden der Dulder.

In der ganzen Geschichte Israels, wie in seinem Schrifttum sieht er die »Glieder einer großen Kette frommen Sinnes, ernsten Strebens, aufrichtiger Forschung[3]). Die Unterschiede der verschiedenen Zeiten und Bildungsformen liegen klar vor seinen Augen. Er verfolgt in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen aufmerksam, was von fremdem Einfluß und neuen geistigen Strömungen in das Judentum eindringt. Aber immer wieder erkennt er auch, wie das Bedürfnis sich geltend macht, »die gewonnenen neuen Anschauungen und jede Regung der Gegenwart auf das Zentrum religiösen Wissens und Lebens zurückzuleiten, in diesem das einigende Band zu sehen, das den errungenen Schatz von Erkenntnissen und Begriffen zusammenhält[4])«. Und wenn die Schrift in den Jahrtausenden ihrer Geschichte in mannigfaltigster Weise ausgelegt und gedeutet, und wenn auch vieles in sie hineingelegt wird, so sieht er darin nur die Macht und Bedeutung des göttlichen Wortes, »daß der einfache Lichtstrahl durch das Prisma der jeweiligen herrschenden Bildung und Wissenschaft gebrochen und in vielfarbige zerlegt ward«. In dem göttlichen Worte sieht er einen Geist, »der sich immer wieder verjüngt und neue Kraft in sich selber findet[5]).

---

[1]) Predigten I 120.
[2]) Das. S. 14 f.
[3]) Das. S. 129.
[4]) Rel. Poesie S. 194 f.
[5]) Predigten I 169.

Aus dieser Grundanschauung Sachsens und aus seiner Auffassung der Geschichte des Judentums als einer lebendigen organischen Entwickelung erklären sich auch seine Urteile über die religiösen Erscheinungen seiner Zeit. Er wendet sich mit aller Schärfe gegen die damals aufkommenden philosophischen Konstruktionen vom Judentum und alle Definitionen seines »Wesens«[1]). Er beklagt — damals schon! — den Mißbrauch der Prophetenworte als Belege für eine »Lieblingsmeinung«, als »Zeugen für das Negative und Destruktive«.

Er sagt weiter: »Das Sündenregister alter Rabbiner nützt uns gar nichts — die Phraseologie von der Erstarrung und Verknöcherung auch nicht! Das haltet für euch, dazu seid ihr ja eben, Leben und Geist und Frische in die Leblosigkeit zu bringen! Statt zu beleben — kritisiert ihr, statt zu helfen und zu heilen, erzählt ihr uns eine Geschichte der Krankeit! Die muß der Arzt kennen, aber nicht der Patient. Wie der wieder gesundet, glaubt ers euch gern aufs Wort, daß er früher falsch behandelt worden und daß ihr die Äskulape und Hippokrates seid! Ihr macht es euch zum Geschäfte, hier und dort eine wunde Stelle aufzudecken — warum zeigt ihr nicht auf die gesunden? ihr suchet die Schwächen heraus — warum nicht lieber die Kraft und Fülle der vorhandenen Säfte? Ich vermisse an euch Redlichkeit und Liebe, Liebe, Hingebung, Nachsicht — blind bin ich wahrhaftig auch nicht! — aber es ist eine gute Sache, die in sich stark genug ist, um solche Aftergebilde zu überwinden und auszuscheiden. Habt ihr für das Interesse, für das ihr stehet, keine Liebe — so lasset es! es wird sich schon selber helfen, und gewiß wird die natürliche Heilkraft des Organismus so viel tun, als die stiefmütterliche Pflege eines abgünstigen Arztes, dem es nicht um den Patienten, sondern um seine Theorie und den Nachweis ihrer Richtigkeit zu tun ist!«

[1]) In einem Briefe vom 17. März 1840 Briefwechsel. S. 35 f.

Eine echte Prophetennatur wendet Sachs die Schärfe seines Urteils und die Strenge seines Maßstabes der Gegenwart zu. Er wendet sich gegen ihre Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, gegen »die Übereilten und Leichtfertigen, die eine ganze Vergangenheit in den Abgrund versenken, weil sie ihnen fremd ist, weil sie ihren Inhalt nicht kennen, ihre Bedeutung nicht fassen, gegen die Erkalteten und im Gemüte Verarmten[1])«. Er wendet sich gegen die Reichen und Vornehmen und klagt, daß es dem Judentum an einer echten Aristokratie fehle, die es frei und stolz nach außen, wie nach innen vertrete, die seine großen Traditionen hochhalte und das Beispiel eines wahrhaft edlen jüdischen Lebens gebe.

Fest und ruhig, ohne Scheu vor einer ihm daraus erwachsenden Gegnerschaft tritt er populären Wünschen und Neigungen, die er für unberechtigt oder gar gefährlich hält, entgegen. Er bekämpft die Einführung einer Orgel in die neuzuerbauende große Synagoge wie mit rituellen Gründen, so auch aus der Empfindung seines religiösen Selbstbewußtseins. Er sieht in dem Verlangen danach ein »Armutszeugnis«, das der Synagoge ausgestellt wird, eine Unterschätzung ihrer eigenen gottesdienstlichen Kräfte, eine Entlehnung und Nachahmung fremder Kultuseinrichtungen, weil man das Eigene und Bekannte nicht zu würdigen vermochte und befürchtet von ihrer Einführung eine »Veräußerlichung des Gottesdienstes«, daß aus ihm »ein Oratorium, aus einem Herzensbedürfnisse, das in der religiösen Pflicht seinen Ausdruck und seine Befriedigung findet, eine künstlerische Darstellung werde«.

»Es bedarf,« sagte er, »für die aus religiösem Sinne den Gottesdienst besuchenden keiner neuen Anziehungs- und Reizmittel, so gewiß als für die, welche durch deren Anwendung gewonnen werden sollen, diese nicht erhalten werden. Wir haben für unser religiöses Bewußtsein den

[1]) Predigten. I, S. 130.

selbständigen und ureignen Ausdruck gefunden, ohne Nachahmung und Nachbeterei, stehen auf eignem Grund und Boden, kennen und schätzen unser Altertum, wissen uns mit dem Geiste der Gegenwart in Zusammenhang und Einklang, ohne unsere Vergangenheit zu verleugnen oder unsere Zukunft aufzugeben[1])«.

Der Geist der Gegenwart, mit dem im Zusammenhang zu stehen er sich bewußt ist, ist der Geist der Erkenntnis. Von ihm sagt er: »Es ist ein neues Leben, das unter uns sich ankündigt. Die ersten Vorboten eines neuen Abschnittes in dem religiösen Leben Israels kündigen sich an! Ein Blick auf die Vergangenheit lehrt uns, daß in dem Reiche des Geistes eine Wendung ist eingetreten. Das erste Erwachen des wissenschaftlichen Triebes, nachdem er lange unter der Eisdecke geschlummert, fällt in diese Zeit, — die erste Anerkennung, daß neben dem Glauben und der Lehre auch dem freien forschenden Triebe sein Recht gebühre[2])«.

Dieser Geist der Erkenntnis ist es, der ihm das Verständnis der jüdischen Vergangenheit, ihrer Ideen und ihrer Leistungen neu erschlossen hat. Von ihr aus sieht er auch allein einen neuen Weg in die Zukunft sich eröffnen. Und so unklar und so widerspruchsvoll auch die Gegenwart noch ist, er erwartet die Versöhnung der Gegensätze von der Macht der Zeit, welche »Fragen löst, die, bevor ihre Stunde gekommen, als unlösbare Knoten sich darstellten«.

In diesem Sinne ruft er den Rabbinen seiner Tage zu[3]): »Tretet in die Spuren, die ihr sehet, und bildet es (das Judentum) mit seinen Kräften weiter fort! Gebt den erlahmten Geistern Schwung, den matten Armen Kraft, den erlahmenden Knieen Stärke, beutet den Schoß der Lehre

[1]) S. das Gutachten von Sachs in der Schrift von Prof. Berliner »Zur Lehr und zur Wehr«. Berl. 1904. S. 12 ff.

[2]) Predigten, I, 127.

[3]) In dem oben erwähnten Briefe.

aus, fördert Verborgenes an's Licht, ziehet den Reichtum der Wissenschaft und Bildung hinein und so dem Ganzen neue Kräfte zu.« An Stelle der vielen kritischen Betrachtungen des Judentums, der philosophierenden Anschauungen und ästhetisierenden Neigungen verlangt er eine positive Tätigkeit, ein offenes Auge für den Reichtum der Ideen und der religiösen Güter, welche das Judentum in sich birgt, und zugleich eine Erfüllung mit allen guten Gedanken der neuen Zeit. Er fordert die Stärkung seines Selbstbewußtseins, eine Belebung seiner religiösen Triebe und Kräfte, den Aufruf und die Ermunterung für die Aufgaben, die aus der Vergangenheit uns geblieben sind, wie für diejenigen, welche die Gegenwart an uns stellt.

In dieser Weise hat Sachs selbst gewirkt. Er hat an die Zukunft des Judentums geglaubt, auf seine Wiedererstarkung in einer besseren Zeit gehofft und in der Gegenwart dafür gearbeitet.

Konnte er auch in seiner Stellung — und vielleicht auch seiner Natur nach — keine schöpferischen Taten vollbringen und keine organisatorische Wirksamkeit ausüben, so hat er doch im Einzelnen Vieles geleistet. Und vor allem — seine Worte waren Weckrufe und haben erweckend gewirkt. Er war ein Mann des Geistes, dürfen wir zum Schlusse sagen, des eigenen Geistes voll und auf den lebendigen Geist hinweisend, auf denjenigen, der aus der Vergangenheit zu uns spricht, wie auf denjenigen, der in der Gegenwart sich kund gibt. Und auf das, was er uns hinterlassen hat, wie auf ihn selbst, können wir seine Worte anwenden:

»Der Mund, der überfloß von Weisheit und von Lehre,
Er bringt der Nachwelt noch des Segens Füll und Ehre«.

Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna.

Von H. Rosenberg.

(Fortsetzung.)

לֵב Herz, bh. b. masc. Sprüche 12, 25, wo לב weibl. gebraucht wird, emendiert Albrecht p. 81. Männl. ist לב auch bei Ben Sira 36, 25 und andere Stellen gebraucht. Abot II, 10 (145a, 4) masc. לב טוב. Ferner masc. Chullin III, 1 (164b, 2), Sota I, 4 (101a, 17) und andere Stellen.

לְבָד ein grobes Stück Zeug, nb. Kilajim XI, 9 (13a, 14) הלבדים אסורין מפני שהן שועין.

לוג ein Flüssigkeitsmaß, bh. b. masc. Albr. 95, Demaj. VII, 4 (9a, 10) masc. שני לוגין. Ferner masc. Edujot I, 3 (136a, 19); Menachot XIII, 5[1]), Mikwaot II, 2 (232b, 29).

לָגִין (λάγηνος) Krug, Flasche, Kelim XXX, 4 (206a, 17) masc. לגינין גדולין וכו'. Ferner masc. Oholot V, 4 (280a, 10) und andere Stellen.

לוּל bh. Falltüre, nb. Albr. 86, Middot IV, 7 (187a, 27) in der Bed. Öffnung, Luke masc. ולולין היו פתוחין בעליה לבית קדשי קדשים שבהן היו משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו את עיניהם מבית קדשי קדשים.

לוּלָב Palmenzweig, nb. Sukka III, 1 (56b, 30) masc. לולב הגזול וכו'. Ferner masc. III, 12 (57a, 28) und andere Stellen.

---

[1]) Bei Lowe fehlt diese Mischna.

לוּף eine Bohnenart, nb. Schebiit V, 3 (15a) masc. לוף שעברה עליו שביעית, Sabbat XVIII, 1 (37) masc. רבן שמעון בן גמליאל מתיר בלוף מפני שהוא מאכל לעורבים.

לְחִי Kinnbacken, bh. b. fem. Albr. 75. In der Mischna dagegen stets masc. Sabbat XXIII, 5 (39a, 17) וקושרין את הלחי לא שיעלה אלא שלא יוסיף, Chullin III, 3 (164b, 12) נטל הלחי התחתון, Bechorot VI, 9 (171a, 1) מעשה לחי התחתון עודף על העליון, Kelim XI, 8 (197b, 2) in der Bedeutung »Backenstück am Helm,« ולחיים טהורים, Kelim XXI, 2 (202a, 29) in der Bedeutung Seitenhölzer am Joch, בלחיים שאינן עשויים Ferner masc. im Talmud babli in Bed. »Latte«; Sabb. 9a und 117a, Erubin 5a und 10a.

לֶחֶם Brot, bh. b. masc. Lev. 23, 17 und I Sam. 10, 4 ist zu שתים und שתי nach Welhausen ככרות zu ergänzen, vergl. Albrecht 106, Menachot IV, 3 (157b, 26) masc. הלחם מעכב, V, 3 (158a, 25) masc. לחם הפנים טעון לבונה ואינו טעון שמן. Menachot XI, 5 (161b, 18) masc. לחם הפנים ארכו עשרה ורחבו חמשה וגו׳, Menachot XI, 14 (162a, 18) masc. לחם הפנים נאכל. Wo jedoch in der Mischna von den שתי לחם Lev. 23, 17 die Rede ist, wird stets der weibl. Gebrauch angewendet. Instruktive Beispiele hierfür sind: Menochot XI, 1 (161b, 5): שתי הלחם נלושות אחת אחת ונאפות אחת אחת, לחם הפנים נלוש אחד אחד ונאפה שנים שנים. Erachin II, 3 (173b): שתי הלחם נאכלת לחם הפנים נאכל. Ferner Menachot XI, 14 (162a): שתי הלחם נאכלות וג׳ כיצד, נאפות מערב יום טוב ונאכלות ביום טוב.

לַיְלָה Nacht, bh. b. masc. Albr. 47, Berachot II, 5 (1b 8) לילה הראשון, Pesachim IX, 7 (48b, 19) masc. הלילה הזה, Keritot I, 7 (179b, 9) und andere Stellen masc.

לַפִּיד Fackel, bh. b. masc. Albr. 64, Kelim II, 8 (193b, 4) masc. הלפיד טמא ובית שקעו של נר מטמא באויר.

לָפָם λοπάς, Schüssel, Pfanne, Edujot II, 5 (137a, 17) fem. לפסין אירוניות.

לָקָט Nachlese, bh. n. b. Pea IV, 9 (15a, 8) masc. איזהי לקט, הנושר בשעת הקצירה.

לָשׁוֹן Zunge, bh. b. masc. und fem. Albr. 79. Das arab. لسان ist ebenfalls masc. und fem. vgl. Caspari-Müller, arab. Gramm., 4. Aufl., § 290, 3. Das assyr. Lyšânu ist fem., vgl. Delitzsch, assyr. Gramm., § 71. Aus der Mischna ist für masc. anzuführen: Joma VI, 8 (52a, 2) היה הלשון מלכין; Sota VII, 4 (103b, 8) עד שתאמר בלשון הזה; für fem. Erubin VI, 2 (42a, 10) לשון אחרת; Sanhedrin VI, 9 (126a, 26) מה הלשון אומרת.

מָאוֹר Licht, bh. b. masc. Albr. 64, Oholot XIII, 1 (212a 3) masc. העושה מאור בתחלה שעורו וגו׳.

מַאֲמָר Wort, Rede, bh. b. masc. Albr. 114, Abot V, 1 (147a, 12) masc. עשרה מאמרות וגו׳ מאמר אחד וגו׳.

מָבוֹי Zugangsflur, bh. מָבוֹא b. masc., vergl. Siegfried-Stade, hebr. Wörterb., Terumot XI, 10 (22a, 21) masc. מבואות האפלין, Erubin I, 1 (39b, 7) und andere Stellen, masc.

מַגָּל die Sichel, bh. nb. Albr. 90. Das syr. maglā ist fem., vergl. Nöldeke, syr. Gramm. § 84, Menachot X, 2 (160b, 29) fem. בשלש מגלות; Men. X, 5 (161a, 5), Ep. und Lowe fem. מגל זו; M. dagegen masc. מגל זה; Men. X, 2 (160b 28) jedoch übereinstimmend masc. מגל אחד.

מִגְדָּל Turm, bh. b. masc. Albr. 83, Oholot IV, 1 (207b, 20) masc. מגדל שהוא עומד באויר.

מִדְרָשׁ Schriftauslegung, bh. nb. Albr. 98, Abot I, 14 (144a, 29) masc. לא המדרש הוא העיקר.

מוכני v. מכני.

מוליאר v. מליאר.

מוּם Makel am Körper, bh. (auch מאום) b. masc. Albr. 102, Sota IX, 5 (105a, 9) masc. מום פוסל; Sebach. XIV, 3 (155b, 21) masc. מומין קבועין, und andere Stellen masc.

מוּסָף Zugabeopfer der Feiertage, nb. Sebachim X, 1 (153b, 27) masc. מוספי שבת קודמין. Ferner masc. Menachot IV, 4 (158a, 4) und andere Stellen masc.

מוֹעֵד Festtag, bh. b. masc. Albr. 44, Para VII, 6 (224a 25) masc. זה הלך ליבנה שלשה מועדות ובמועד שלישי הכשירו לו.

מורסן v. מרסן.

מִזְבֵּחַ Opferstätte, bh. b. masc. Albr. 87, Joma II, 3 (49 b, 11) masc. את מזבח הפנימי. Ferner masc. M'ila III, 3 (183 b, 8) und andere Stellen.

מַזְלֵג die Gabel, bh. b. masc. Albr. 90, Kelim XIII, 2 (198 a, 15) masc. גיטל המזלג.

מזרן v. מיזרן.

מָחוֹל Chorreigen, bh. b. masc. Albr. 319, Kilajim IV, 2 (10 b, 29) in der Bed. Umkreis. Ep. אי זו היא מחול הכרם, Kilaj. VII, 3 (10 b, 29) Ep. אי זו היא מחול חכרם, M. Lowe, Ven. dagegen: אי זה הוא וגו'.

מַחַט Nadel, nb. Sabbat VI, 1 (34 a, 6) fem. ולא במחט שאינה נקובה. Ferner fem. Sabb. VI, 3 (34 a, 10), XVII, 3 (37 b, 3), Edujot II, 3 (137 a 8), Kelim XIII, 5 (198 a, 22 u. 24), Para XII, 1 (226 b, 1), Tohorot III, 5 (228 a, 29), Mikwaot VII, 7 (235 a, 29). Dasselbe Geschlecht hat auch das syr. Mehatâ, vergl. Nöldeke, syr. Gramm., § 84.

מְחִיר Kaufpreis, bh. n. b. Albr. 320. Temura VI, 3 (178 b, 9) masc. אי זה הוא מחיר כלב.

מחם v. מיחם.

מַטְבֵּעַ Münze, nb. Maas. scheni I, 2 (22 b, 4) masc. ולא על המטבע שאינו יוצא. Ferner masc. Baba batra IV, 1 (113 a, 21), Baba kamma IX, 4 (110 a, 13).

מְטַלְטְלִין Mobilien, nb. Baba mezia IV, 1 (113 a, 21) masc. מטלטלין קונין את המטבע.

מִיזָרָן Matratze, nb. Kelim XIX, 3 (201 b, 6) masc. המיזרן היוצא מן המיטה.

מַיְחָם Wärmgerät, nb. Sabbat III, 5 (33 b, 4) masc. מיחם שפנהו.

מִיל Mil, ein Längenmaß, nb. Joma VI, 8 (51 b, 28) masc. שלשת מילין, Baba mezia VI, 3 (114 b, 21) עשרת מילין.

מַיִם Wasser, bh. b. masc. Albr. 61, Terumot V, 6 (19 b,

16) ואין מים שאובים פוסלין, ferner Sabb. XXII, 4 (38b, 25) und andere Stellen masc.

מִין Gattung, bh. n. b. Albr. 320, Challa IV, 1 (28b, 25) אפילו הן מטין אחד וגו', Nasir VI, 1 (92a, 24) masc. שלשה מינין אסורין בנזיר. Ferner masc. Bikkurim I, 9 (31a, 18), Abot V, 8 (147b, 4), Menachot V, 7 (158b, 11).

מָכְחֹל Augenschminkstift, nb. Kelim XIII, 2 (198a, 13) masc. מכחל, שניטל הכף, טמא.

מָכָנֶה = מוכני (μηχανή) Räderwerk, Kelim XVIII, 2 (201a 3) fem. מכני שלה בזמן שהיא נשמטת אינה חיבור לה ואינה נמדדת עמה ואינה מצלת עמה באהל הבית וגו'. Oholot IV, 4 (207b, 30) fem. היתה מוכני שלו משוכה לאחריו שלש אצבעות.

מַכְתֵּב Schreibgriffel, nb. Kelim XIII, 2 (198a, 13) masc. מכתב שניטל הכותב, טמא.

מִלֻּאִים das Einsetzungsopfer der Priester, bh. b. masc. Albr. 100, Menachot VII, 3 (156a, 22) מלואים היו באים ממצה שבתודה חלות ורקיקין וגו'.

מַלְבֵּן die beim Ziegelstreichen benutzte rechtwinklige hölzerne Form, bh. nb. Albr. 88, Kelim XVIII, 3 (201a, 1) in der Bedeutung viereckiges Gestell, masc. ישמלבני בני לוי מהורין, Kelim XXII, 4 (202b, 10) masc. אף מלבן של כסא טמא, Negaim XIII, 3 (220b, 8) masc. מלבון הבנוי על גביו.

מוּלָיָר, מוּלְיָאר (μιλιάριον) Kochgerät, Sabbat III, 3 (33b, 3) masc. מוליר הנרוף.

מַלְמַד Ochsen-Stecken, bh. n. b. Albr. 90, Kelim IX, 6 (196a, 30) masc. מלמד שבלע את הדורבן.

מָמוֹן Geld, Vermögen, nb. Abot II, 13 (145a, 14) masc. יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך, Jebamot XV, 3 (76b, 9) und andere Stellen masc.

מָנֶה Geldmine, bh. b. masc. Albr. 95, Ketubbot VI, 3 (80b, 12) masc. חמשה עשר מנה, Schebuot VI, 1 (134b, 9) מנה לי בידך, אמר לו הין, אל תתנהו לי אלא בפני עדים, ולמחר אמר לו תנהו לי נתתיו לך.

מִנְיָן Zahl, Anzahl, bibl.-aram. nicht belegt, Bechorot IX, 9 (173 a, 4) masc. מנין אחד.

מִנְעָל Schuh, bh. נעל ist fem. Albr. 98; so auch das arab. نعل, Caspari-Müller, arab. Gramm. IV. Aufl., § 289. In der Mischna dagegen ist מנעל masc. Beza I, 12 (59 a, 19) masc. ולא מנעל שאינו תפור רי יהודה אומר אף לא מנעל לבן מבני שהוא צריך אומן, Kelim XXVI, 4 (204 a, 19) masc. מנעל שנפחת אם אינו מקבל את רוב הרגל טהור. Ferner sehr oft im Talmud Babli masc.

מַסְמֵר Nagel, bh. b. masc. Albr. 91, Kelim XIV, 5 (198 b, 23) masc. ושאר כל המסמרות טהורים. Ferner Kelim XII, 4 (197 b, 25) und andere Stellen masc.

מַסּוֹר bh. מַשּׂוֹר Säge, b. masc. Albr. 91, Sabbat XVII, 4 (37 b, 6) masc. המסר הגדול, Kelim XXI, 3 (202 b, 2) masc. המסר הגדול.

מַסְרֵק Kamm, nb. Kelim XIII, 8 (198 b, 3) masc. מסרק של פשתן שנטלו שניו, ונשתייר בו.

מָעָה kleine Münze, vergl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch III. Band, p. 183, wo Konstruktionsbeispiele von מעה und dem Plural מעין aus dem Talmud Jeruschalmi für den weibl. Gebrauch angeführt werden. Aus der Mischna sind hierfür anzuführen: Baba mezia IV. 7 (113 b, 7), Schebuot VI, 1 (134 b, 3), Chagiga I, 2 u. 5 (67 a, 7 u. 13), vergl. hierzu das oben bei כסף hierüber bemerkte. Das syr. mā'ā ist ebenfalls fem., vergl. Nöldeke, § 84. מעה bildet aber auch den Plural מעות, in Bh. einmal Jes. 48, 19 vorkommend in der Bedeutung Sandkörner. In der Mischna bedeutet מעות stets »Geld«, und ist männl. und weibl. gebraucht. Für den männl. Gebrauch sind anzuführen: Maaser scheni III, 4 (23 b, 1) הרי המעות ההם מחוללים על הפירות ההם, Nasir IV, 4 (91 b, 19) מעות סתומים יפלו לנדבה; ומעות מפורשין, Temura IV, 2 (177 b, 27) masc., Me'ila III, 2 (183 b, 2). המפריש מעות לנזירותו, לא נהנין ולא מועלין, מפני שהן דאויים לבוא כולן שלמים, מת (המפריש); היו

סתומים יפלו לנדבה, היו מפרשין וגו׳ Me'ila VI, 6 (184 b, 23) masc. derselbe Wortlaut Baba mezia III, 11 (113 a, 7), Maasser scheni IV, 9 (24 b, 2), Ep. und Lowe masc. כל המעות הנמצאים בירושלים, M. hat dagegen הנמצאות, Temura IV, 3 (177 b, 28) masc. und fem. Für fem. sind anzuführen: Maasser scheni III, 5 (23 b, 3) מעות נכנסות לירושלים ויוצאות וגו׳, Sabbat XXI, 2 (38 b, 8) מעות שעל הכר נוער את הכר והן נופלות, Baba mezia II, 1 (111 b, 17) מעות מפוזרות, IV, 1 (113 a, 20) מעות הרעות וגו׳, Temura IV, 4 (178 a, 9) ואין המעות הולכות לים המלח.

מֵעַיִם Eingeweide, bh. b. masc. Albr. 81, Chullin III, 3 (164 b, 16) masc. נחמרו בני מעיה, אם ירוקין וגו׳.

מָעוֹן Wohnung, bh. n. b. Albr. 52, Ketub. II, 10 (78 b, 11), Keritot I, 7 (179 b, 14) המעון הזה.

מַעְיָן Quelle, bh. b. masc. Albr. 61. Dasselbe Geschlecht Ben Sira 14, 10. Dagegen ist das syr. m'inā meist fem., vergl. Nöldeke, syr. Gramm., § 87, Mikwaot V, 3 (234 a, 13) masc. מעיין שהוא מושך כנדל וגו׳. Ferner masc. Abot II, 7 (144 b, 28) und viele andere Stellen.

מַעֲצָד Axt, bh. n. b. Albr. 91, Erachim VI, 3 (174 b, 24) masc. שני מעצדין ושתי מגרות.

מַעֲקָה Geländer, bh. n. b. Albr. 85, Baba batra IV, 1 (119 a, 23) masc. בזמן שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים ר׳ יהודה אומר אם יש לו צורת פתח אף על פי שאינו גבוה עשרה טפחים, Middot IV, 8 (187 b) masc. אלא ארבע אמות היה המעקה.

מַעֲשֶׂה das Tun, bh. b. masc. Albr. 114, Baba mezia IV, 10 (113 b, 20) masc. מעשיך הראשונים. Ferner masc. Abot III, 7 (146 a, 16) und andere Stellen.

מַעֲשֵׂר der Zehnte, bh. b. masc. Berachot VII, 1 (2 b, 21) masc. מעשר שני, מעשר ראשון.

מַפְתֵּחַ Schlüssel, bh. n. b. Albr. 93, Tamid III, 6 (189 a, 6). M. Ep. und Lowe: ושני מפתחות, Ven. liest hier: ישתי מפתחות. Kelim XIV, 8 (198 b, 29), Lowe מפתח של ארכובה שנשברה וגו׳ מהור, Ep. M. lesen richtiger שנשבר.

מִצְרַיִם Ägypten, bh. b. fem. Albr. 57. Dasselbe Geschlecht hat das arab. مصر Caspari-Müller, § 288 b. Jadajim IV, 8 (248 b, 8) מצרים שהיא קרובה עשאיה מעשר עני.

מַקְדֵּחַ Bohrer, nb. Ohol. II, 3 (207 a, 7) masc. באיזה מקדח, Ohol. XIII, 1 (212 a, 3) masc. אמרו בקטן של רופאים וגו׳ מקדח גדול.

מִקְוֶה Wasserbassin, bh. n. b. Albr. 61, Mikwaot II, 2 (232 b, 25) masc. מקוה שנימדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו וגו׳, II, 3 (232 a, 5) masc. שני מקיות אחד יש בו ארבעים סאה וגו׳. Ferner masc. III, 1 (233 a, 27); VI, 3 (234 b, 3); VI, 9 (234 b, 20).

מָקוֹם Ort, bh. b. masc. Albr. 53, Demaj V, 8 (8 a, 24) masc. שני מקומות; ferner masc. Erubin VI, 6 (42 a, 23) und viele andere Stellen.

מַקּוֹף der spätere Teil des Grabeisens, nb. Kelim XIII, 3 (198 a, 18) masc. נישבר מקופו.

מַקֵּל Stab, Rohr, bh. b. masc. und fem. auf Grund von Gen. 30, 37, Albr. 92. Das syr. hutrâ ist ebenfalls masc. und fem., vergl. Nöldeke, syr. Gramm., § 87. Das assyr. hatta ist dagegen blos fem., vergl. Delitzsch, assyr. Gramm., § 71. Tohorot IV, 9 (229 a, 7) fem. ביצד היתה מקל בידו ובראשה משקין טמאין וזרקה בכורות טהורין; Tohorot VIII, 10 (231 a, 27) fem. מקל שהיא מליאה משקים טמאים כיון שהשיקה למקווה טהורה, דברי רבי יהושע וחכמים אומרין עד שימכל את כולה; Kelim XVII, 16 (200 b, 22) ומקל שיש בה בית קיבול וגו׳, Ep. liest hier jedoch בו. Nach diesem Befunde ist Albrechts Emendation der Stelle Gen. 30, 37, p. 92 nicht nötig.

מִקְרָא das Vorgelesene, Bibelvers, bh. nb. Sota V, 3 (103 a, 4) masc. מקרא אחד אומר.

מַרְאֶה Aussehen, bh. b. masc. Albr. 114, Negaim I, 1 (214 b, 12) masc, מראית נגעים שהן ארבעה.

מַרְאָה Spiegel, bh. b. fem. Albr. 44, Kelim XIV, 6 (198 a, 25) fem. מראה שנשברה.

מֶרְכָּב Sattel, bh. b. masc. Albr. 90, Kelim I, 3 (192b, 2) masc. מרכב שהוא מטמא.

מֶרְחָץ Bad, nb. Schebiit VIII, 11 (16a, 11) fem. מרחץ שהוסקה בתבן ובקש של שביעית מיתר לרחוץ בה, Me'ila V, 5 (184b, 1) fem. מרחץ פתוחה.

מָרַיִשׁ Balken, nb. Gittin V. 5 (96a, 18) masc. המריש הגזול וגו'.

מֹרָסָן eine Art Kleie, nb. Terum. XI, 5 (22a, 11) masc. המורסן מותר.

מִשְׁכָּב Ruhepolster, Lager, bh. b. masc. Albr. 93, Kelim I, 3 (192a, 30) masc. משכב תחתון כעליון. Ferner masc. Nidda IV, 1 (237b, 12) und andere Stellen.

מַשְׁכּוֹן Pfand, nb. Schebuot VI, 7 (134b, 29) masc. אבד המשכון.

מַשְׁפֵּךְ Trichter, nb. Abot V, 16 (147b, 25) masc. משפך שהוא מכנים וגו'.

מִשְׁמָר Wachtmannschaft (im Tempel) bh. n. b. Albr. 320, Sukka V, 7 (58b, 9) masc. היו כל המשמרות שוין, Tamid V, 1 (190a, 5) masc. למשמר היוצא.

מַשְׁקֶה das Getränk, Flüssigkeit, bh. b. masc. Albr. 99, Machschirim I, 1 (240b, 20) masc. משקין טמאין מטמאין, Tohorot IV, 9 (229a, 7) masc. משקין טמאין.

מֵת Toter, bh. b. masc. Albr. 66, Oholot XI, 7 (211a, 24) masc. ומת מוטל על האסקופה.

נֵבֶל Name eines Saiteninstrumentes, Albr. 88, Kelim XV, 6 (199a, 23) masc. נבלי השירה טמאים, ונבלי בני לוי טהורים.

נֶגַע Aussatz, bh. b. masc. Albr. 102, Negaim I, 3 (214b, 24) masc. שכל נגעים תלוים בהם. Ferner masc. Negaim VI, 3 (217a, 9) und andere Stellen.

נֶגֶר Riegel, nb. Erubin X, 10 (44a, 16) masc. נגר הנגרר נועלין בו.

גֶּדֶבֶךְ Bauschichte, nb. Oholot VI, 1 (208 a, 26) masc. ארבעה נושאין את הנדבך טמא תחתיו כלים שעל גביו טמאים.

נֶדֶר Gelübde, bh. b. masc. Albr. 100, Gittin IV, 7 (95 b, 29) masc. כל נדר ישהוא צריך חקירה. Ferner masc. Nidda V, 6 (238 a, 20) und andere Stellen.

נָהָר Fluß, Strom, bh. b. masc. Albr. 61, Machschirin V, 1 (242 b, 6) masc. נהר אחר, und andere Stellen masc.

נָוֶה Wohnung, bh. b. masc. Albr. 43, Ketubbot XIII, 10 (84 a, 23) masc. מנוה הרע לנוה היפה אבל לו מנוה היפה (מוציאין[1]) לנוה הרע ר׳ שמעון בן גמליאל אומר אף לא מנוה הרע לנוה היפה וכו׳.

נֶזֶם Nasenring, bh. b. masc. Albr. 96, Kelim XI, 9 (197 b, 9) masc. נזם שהוא עשוי בקרירה.

נָזָק Schaden, bh. n. b. Baba kamma II, 3 (106 b, 3) masc. נזק שלם, ferner masc. Erachim III, 4 (173 b, 29) und viele andere Stellen.

נָחִיל Schwarm, nb. Baba kamma X, 2 (110 b, 13) masc. מיכן יצא נחיל זה, Baba batra V, 3 (120 a, 11) masc. שלשה נחילין.

נָחָשׁ Schlange, bh. b. masc. Albr. 68, Berachot V, 1 (2 a, 18) masc. אם לו נחש כרוך על עקיבו. Ferner masc. Para X, 3 (225 a, 21) und andere Stellen.

נִיסָן Name eines Monats, bh. n. b. Albr. 47, Taanit I, 2 (62 b, 18) masc. עד שיצא ניסן.

נִיר urbar gemachtes Feld, bh. n. b. Albr. 53, Abot III, 6 (145 b, 16) masc. מה נאה ניר זה.

נְיָיר Papier, Pergament, nb. Abot IV, 18 (146 b, 30) masc. נייר מחוק, Para X, 6 (225 b, 22) masc. בשני ניירות. Ferner masc. Sabb. VIII, 2 (34 b, 25) und andere Stellen.

---

[1]) So ist die Lesart von M. Lowe; Ep. Ven. Demnach ist die Lesart falsch, die Levy, neuhebr. Wörterb., Bd. III, p. 354 und nach ihm Jastrow, Dictionary etc., p. 884 anführen.

נְכָסִים Schätze, Vermögen, bh. b. masc. Albr. 319, Pea III, 8 (4b, 20) masc. כל נכסי נתונין, ferner masc. Ketubbot VIII, 3 (81b, 12) und andere Stellen.

נֵס Zeichen, Wunder, bh. (Panier) b. masc. Albr. 92, Abot V, 4 (147a, 23) masc. עשרה נסים.

נִסָּיוֹן Versuchung, nb. Abot V, 3 (147a, 19) masc. עשרה נסיונות.

נֶסֶךְ Trankopfer, bh. n. b. Albr. 91, Schekal. VII, 7 (55b, 4) masc. אם יש לו נסכים קריבים. Ferner masc. Sebachim IV, 3 (150b, 24) und andere Stellen.

נֵסֶר Brett, nb. Erubin VII, 4 (42b, 14) masc. נתן עליו נסר שרחב ארבעה טפחים. Ferner masc. Sukka I, 6 (56a, 17) und andere Stellen.

נָפוֹל Herabgefallenes, nb. Baba batra II, 6 (118a, 17) masc. נפול שנמצא בתוך חמשים אמה הרי הוא של בעל השובך.

נֶפֶשׁ Atem, Seele, bh. b. fem. Albr. 42. Dasselbe Geschlecht im Arab., Syr., Mand. und bei Ben Sira VI, 4, Abot V am Ende (148a, 5) fem. Fnrner fem. Baba mezia IV, 6 (113b, 7) und viele andere Stellen.

נֶקֶב Loch, bh. n. b. Sabb. VIII, 3 (34b, 28) masc. נקב קטן, Middot III, 5 (186b, 3) masc. שני נקבים.

נֶקַע Erdvertiefung, nb. Baba batra VII, 1 (121a, 10) masc. נקעים עמוקים, Erachim VII, 2 (175a, 7) und andere Stellen masc.

נֵר Lampe, Leuchte, bh. b. masc. Albr. 64, Sabb. III, 6 (33b, 9) נר חדש, Menachot III, 8 (157b, 16) masc. שבעה נרותיה מעכבין זה את זה, Middot I, 9 (185b, 3) masc. והנרות דולקין, Tamid I, 1 (188a, 13) masc. והנרות דולקין, III, 9 (189a, 22) שני נרות מזרחים דולקין, Kelim III, 2 (193b, 11) נר שניטל סיו מהור. Für den weiblichen Gebrauch dürfen folgende Stellen nicht angeführt werden. In Beza IV, 4 (60a, 15) ist nicht לשתי נירות wie Ep., sondern mit Lowe שני נירות zu

lesen. In Tamid III, 9 (189 a, 22) ist nicht שתי גרות מזרחיים wie Ep., sondern mit Lowe שני וגו' zu lesen, Tamid VI, 1 (190 a, 27) ist nicht שתי גרות וגו' wie Lowe, sondern שני וגו' mit Ep. zu lesen, Weiß: »Studien zur Sprache der Mischna« p. 105 führt als Belegstellen für den weibl. Gebrauch an: Sabbat XVI, 7 (37 a, 24) נופין קערה על גבי הגר בשביל שלא תאחוז בקורה, hier ist aber mit Ep.: שלא תאחוז האור בקורה zu lesen. Ferner Sabbat I, 1. Hier findet sich das Wort גר überhaupt nicht.

נֶשֶׁךְ Zins, bh. n. b. Albr. 320, Baba mezia V, 1 (114 a, 1) masc. אי זה הוא נשך.

נָתָק der Grind, bh. b. masc. Albr. 102, Negaim X, 6 (218 b, 29) masc. שני נתקים זה בצד זה.

סְאָה Name eines Maßes für Getreide, bh. b. fem. und masc. II. König 7, 18, Albr. 95, Terumot IV, 11 und V, 2 (19 a, 18) fem. סאה שנעלה, Menachot X, 1 (169 b, 26) fem. משלש סאין, Tamid II, 5 (188 b, 16) fem. המש סאין, Schebiit III, 4 (14 a, 10) בית ארבעת סאין, Tamid II, 5 (188 b, 16) שמנת סאין beweist den männl. Gebrauch nicht, vergl. Gesenius, Kautzch, hebr. Gramm., § 97 c.

סוּבִין Kleie, nb. Terumot XI, 5 (22 a, 11) fem. סיבין של חדשות אסורות ושל ישנות מותרות.

סַבְלוֹנוֹת (σύμβολος) Ehepfand, Baba batra IX, 5 (122 a, 16) masc. סבלונות מרובין.

סוּבְרִיקִין (σουβρικός) Obergewand, Kelim XXIX, 2 (205 b, 23) masc. שני סוריקין.

סָגוֹס (σάγος) Stoff, Zeug, Negaim XI, 12 (219 b, 23) masc. סגום שנראה בו ננע.

סְדוּק Spalte, Gespaltenes, nb. Pesachim III, 5 (45 a, 29) masc. סדוק שנתערבו סדקיו זה בזה.

סִדּוּר Ordnung, nb. Kelim XV, 2 (199 a, 14) masc. סדור של נחתומין מטא.

סָדִין Tuch, bh. (Unterkleid) nicht b. Albr. 97, Kelim XX, 6 (202a, 14) masc. סדין שהוא טמא מדרס וכו׳, Kelim XXIV, 13 (203a, 12) שלשה סדינין הן העשוי לשכיבה וכו׳, Kelim XXVII, 9 (205a, 4) masc. usw.

סֵדֶר Ordnung, bh. n. b. Albr. 320, Baba batra VIII, 1 (121a, 29) masc. סדר נחלות כך הוא, Menachot III, 6 (157b, 11) masc. שני סדרי מעכבין זה את זה, und viele andere Stellen masc.

סובין v. סבין.

סובריקין v. סבריקין.

סוּג großer Korb, nb. Kelim XVI, 3 (199b, 5) masc. והסוגים הגדולים, Kelim XVI, 5 (199b, 13) ist סגניות wohl nicht der Plural von סוג wie Levy, neuhebr. Wörterbuch, Band III, p. 486 meint. Vielmehr ist hierzu ein Singular סגנת anzunehmen; dem entsprechend ist סגניות dort auch weibl. konstruiert: סגניות של עלים טהורות.

סולים v. סלים.

סוּס Roß, bh. b. masc. Albr. 64, Sabin IV, 7 (244b, 29) und viele andere Stellen masc.

סוֹרָג Gitter, nb. Middot II, 3 (185b, 14) masc. סורג גבוה עשרה טפחים.

סִיב Faser, nb. Ukzin I, 2 (249a, 23) masc. הסיב שלו אינו מצטרף.

סָיָג Zaun, nb. Orla I, 1 (29a, 29) masc. סייג הפנימי חייב וכו׳.

סִיד Kalk, bh. שִׂיד nb. Albr. 108, Baba mezia V, 7 (114a, 25), Ep.: פוסק עמו על הגדוש וכו׳ על סיד משקע בכבשן, Lowe hat hier משישקע כבשנו.

סִילוֹן Rinne, nb. Mikwaot IV, 3 (233) masc. סילון שהוא צר מכאן ומכאן ורחב מן האמצע אינו פוסל.

סִימָן Zeichen, Merkmal, nb. Joma VI, 8 (51b, 28) masc. סימן נדול היה להם, Negaim III, 3 (215b, 12) masc. ושלשה סימנים und andere Stellen masc.

סַיִף Schwert, nb. Kelim XIV, 5 (198 b, 23) fem. (analog dem bh. חרב) הסייף מאמתי מקבלת טומאה וגו'. Die von Levy, Jastrow und Krauß im I. Bande, p. 169 zitierte Stelle für masc. findet sich in den von mir benutzten Texten nicht vor.

סיקריקון v. סקרקון.

סַל Korb, bh. b. masc. Albr. 88, Menachot VIII, 6 (166 a, 2) masc. הסל זה ראשון.

סוֹלֵיס (solea) Schnürsohle, Kelim XXVI, 4 (204 a, 19) masc. סליים שניפסק מכל מקום טהור.

סֻלָּם Leiter, bh. b. masc. Albr. 90, Baba batra III, 6 (119 b. 6) masc. סולם המצרי, Sukka V, 2 (58 a, 12) masc. וארבעה סולמות.

סֶלַע bh. in Bedeutung »Fels« b. masc. Albr. 60, Baba batra VII, 1 (121 a, 11) masc. סלעים נבוהים עשרה טפחים, Orla I, 3 (29 b 4) masc. נעקר הסלע מצדו או שיזעזעתו המחרישה, und andere Stellen masc. In der nachbibl. Bedeutung: »Gewichtsstein, abgewogene Geldstücke« ist סלע analog אבן auch weiblich. Maaser scheni II, 10 (23 a, 2) סלע זו מחוללת. Ferner fem. Baba mezia IV, 5 (113 b, 21); V, 2 (114 a, 18), Bechorot VIII, 7 (171 b, 30); VIII, 10 (172 a, 10), Erachin VIII, 2 (175 a, 30), Keritot V, 3 (181 b, 1), VI 8 (182 a, 18), Kelim XII, 7 (198 a, 5).

Es wird aber vielleicht in allen diesen Fällen das gewogene Objekt zu ergänzen sein, das wohl Feminin-Endung gehabt haben mag, vergl. auch oben den Artikel כסף.

סַם bh. סמים Spezerei nb. Albr. 99. Negaim II, 1 (215 a, 21) masc. סם בינוני.

סְמִיוֹן (σημετον) Färbstoff, Sabbat XII, 3 (36 a, 16) M. Lowe und Ven. שני סמיונות; Ep. hat dagegen שתי וני.

סַמָּן Spezerei, Färbstoff, nb. Nidda IX, 7 (239 b, 27) masc. שבעה סממנים מעבירין על הכתם.

סַנְדָל (σάνδαλον) Sandale, Beza I 10, (59 a, 98) masc

סנרל מסומר, Erachim VI, 5 (170 b, 30) und viele andere Stellen masc.

סַנְהֶדְרִין (συνέδριον) Synhedrium, Kollegium, Sanhedrin I, 6 (123 b, 14) fem. סנהדרין נדולה היתה וגו' וקטנה וגו' מנין לגדולה וגו' Sanhedr. IV, 3 (125 a, 8) סנהדרין היתה כחצי גורן ענולה. Ferner fem. Makkot I, 9 und 10 (130 a, 4 u. 7); vergl. auch Krauss: Griech. u. lat. Lehnwörter I. Teil, p. 164, § 297.

סָנִיף Ansatz, Ergänzung, nb. Menachot XI, 6 (161 b, 25) masc. ארבעה סנים של זהב היו שם מופצלים מראשיהן שחיו סמוכין וגו'.

סְנַפִּיר die Flosse (der Fische), bh. n. b. Chull. III, 7 (164 b, 27) masc. ר' יהודה אומר שני קשקשים וסנפיר אחד. Demnach wird auch fürs Bh. nicht der weibliche Gebrauch (mit Albr. p. 81) anzusetzen sein.

סְפוֹג (σπόγγος) Schwamm. Abot V, 16 (147 b, 25) masc. ספוג שהוא סופג וכו', Kelim IX, 4 (196 a, 23) masc. ספוג שבלע משקין טמאין.

סְפִיחַ der Brachwuchs, bh. n. b. Albr. 320, Schebiit IX, 1 (16 b, 5) mass. ספיחי חרדל מותרין.

סַפָּל Trinkschale, bh. n. b. Albr. 88. Sukka IV, 9 (57 b, 29) masc. שני ספלים של כסף היו שם.

סַפְסָל (σφέλλιον) Bank, Kelim XXII, 3 (202 b, 7) masc. ספסל שניטל אחד מראשיו טהור. Ferner Nidda IX, 3 (239 b, 13) masc.

סָפֵק Zweifel; nb. Tohorot VI, 2 (229 b, 30) masc. ארבעה ספקות Para XI, 2 (125 b, 30) masc. כל ספק טהור לתרומה.

סִפְקְלַרְיָא (σπεκλάριον) Spiegel, Kelim XXX 2, (206 a, 10) fem. ספקלריא טהורה.

סֵפֶר Schriftstück, bh. b. masc. Albr. 98, Sanhedrin X, 1 (128 a, 23) in der Bedeutung »Buch« masc. ספרים החיצונים, Jedaj. III, 5 (248 a, 11) masc. ספר שנמחק.

סִיקָרִיקוֹן (σικάριον) Räuberwesen, Gittin X, 6 (96 a, 20) masc. לא היה סיקריקון ביהודה.

עֵבֶר siehe עובר.

עִגּוּל etwas Rundes, nb. Terumot II, 1 (18a, 4) masc. ענולי דבילה הגדולים מעלים את הקטנים והקטנים מעלים וכו׳.

עֵגֶל Kalb, bh. b. masc. Albr. 67, Sabbat V, 4 (33b, 30) masc. ואין העגל יוצא וכו׳.

עוּבָּר Embryo, nb. Ketubot I, 9 (78a, 13) masc. עובר זה, Chullin IV, 1 (164b, 29) masc. הוציא העובר את ידו.

עוֹלָם Welt, Ewigkeit, bh. n. b. Albr. 44, Rosch haschana I, 2 (66b, 21) masc. העולם נידון. Ferner masc. Sanhedrin X, 3 (128a, 28), Abot I, 2 (144a, 1).

עָוֹן Sünde, Vergehen, bh. b. masc. Albr. 115, Nedarim V, 6 (36b, 26) masc. עון זה תלוי.

עוֹף Geflügel, bh. b. masc. Albr. 319, Sebachim X, 4 (154a, 6) masc. העופות קודמין. Oholot VIII, 5 (209b, 12) masc. והעוף הפורה. Ferner masc. Ukzin III, 2 (250a, 6) und andere Steilen.

עוּקָּץ Spitze, nb. Ukzin I, 6 (249b, 4) masc. עוקצי תאנים הרי אלו מטמאין וגו׳.

עוֹר die Haut, bh. b. masc. Albr. 72, Edujot II, 2 (137a 3) masc. לא ראיתי עור יוצא לבית השריפה, Kelim XXVI, 6 (204a, 22) masc. עורות מטמאים, und andere Stellen masc.

עֵז die Ziege, bh. b. fem. Albr. 70. Ebenso auch das syr. ʿezā, Nöldeke 84, Sabb. V, 2 (33b, 24) fem. עזים יוצאות צרורות.

עִטְרָן ein übelriechendes Brennmaterial, Sabbat IX, 6 (35a, 25) masc. עטרן כל שהוא, בלבלת כל שהיא.

עַיִן Auge, bh. b. fem. Albr. 75. Dasselbe Geschlecht: im Assyr. ēnu, im Bibl. aram. עין, im arab. عين, im Syr. ʿainā, im Mand. אינא, und bei Ben Sira XI, 12 und andere Stellen. Sabb. VIII, 3 (34b, 27) fem. עין אחת, Sota III, 4 (102a, 14) fem. ועיניה בולטות, und viele andere Stellen fem.

עִיקָּר siehe עקר.

עִיר Stadt, bh. b. fem. Albr. 49. Ebenso auch bei Ben Sira X, 3, Makkot II, 8 (130b, 16) fem. בשם שהעיר קולטת

Kelim I, 7 (192 b, 19) fem. ועיירות מוקפות הומה, und anderer Stellen fem.

עֵירוּב Erub, nb. Erubin III, 7 (40 b, 27) masc. מערב אדם שני ערובין ואומר עירובי הראשון וגו׳.

עַכְבָּר Maus, bh. b. masc. Albr. 69, Baba mezia III, 7 (112 b, 28) ist nicht als Belegstelle für den weibl. Gebrauch heranzuziehen, wie Weiß: »Studien zur Sprache der Mischna« p. 105 es tut. Hier ist mit M., Lowe und Ep. zu lesen: וכי מה איכפת להם לעכברים אוכלין בין מהרבה בין מקמעא. Die Leseart אוכלות hat blos Ven. 1606.

עֹל Joch, bh. b. masc. Albr. 89. Ebenso Ben Sira 40, 1, Kilajim II, 6 (10 a, 7) masc. מלא העול השורני.

עָלֶה Laub, Blatt, bh. b. masc. Albr. 319, Ukzin II, 8 (249 b, 24) masc. עלי ירקות יורקים מצטרפין ולבנים וגו׳.

עֵלִי Mörserkeule, Holzblock, bh. n. b. Albr. 91, Beza I, 5 (59 a, 1) masc. אין נוטלין את העלי לקצב עליו בישר.

עַמּוּד Säule, bh. b. masc. Albr. 84, Berachot I, 1 (1 a, 5) masc. עד שיעלה עמוד השחר.

עֹמֶר Garbe, bh. b. masc. Albr. 95, Pea VI, 2 (5 b, 10) masc. העימר שהיא סמוך לנפה.

עֵנָב Weintraube, Beere, bh. b. masc. Albr. 107, Sukka III, 2 (57 a, 4) אי שהיו ענביו מרובות, Abot IV, 19 (147 a, 2) ענבים קיהות. Diese Stellen beweisen jedoch nicht den weibl. Gebrauch von ענב, weil ענבים auch der Plur. von dem nachb. ענבה sein kann.

עָנָף Zweig, bh. n. b. Albr. 320 und 104, Abot III, 16 (146 a, 15) masc. שענפיו מרובין. In Syr. ist jedoch 'nafê fem. vergl. Nöldeke, § 84.

עֵסֶק Beschäftigung, nb. Menachot X, 4 (161 a, 4) masc. בעסק גדול, Ben Sira 40, 1 masc.

עָפָר Erde (als Stoff), bh. b. masc. Albr. 108, Challa II, 2 (28 a, 8) masc. עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ וגו׳. Ferner Oholot XVIII, 9 (2, 14 b 3) und andere Stellen masc.

עֵץ Baum, Holz, bh. b. masc. Albr. 103. Ebenso auch bei Ben Sira VI, 3. Aboda sara III, 9 (142 b, 9) נטל ממנה עצים אסורין בהנאה. Ferner masc. Kelim XIII, 6 (198 a, 26 und andere Stellen.

עָצִיץ tönerner Topf, nb. Demaj V, 10 (8, a 27) masc. עציץ נקוב. Ferner masc. Sabb. X, 7 (35 b, 20) und andere Stellen.

עֶצֶם Gebein, Knochen, bh. b. masc. und fem. Albr. 73. Aus der Mischna habe ich bloß für den männlichen Gebrauch Belegstellen. Edujot I, 7 (136 a, 30 אבילו מעצם אחד, Jddajim IV, 6 (249 a, 2) עצמות חמור טהורין ועצמות יוחנן כהן הגדול טמאים und viele andere Stellen.

עִקֵּן v. עיקן.

עֵקֶר Wurzel, nb. Kilajim VII, 1 (12 a, 12) masc. העקר השני; daselbst VII, 2 עקריהם נראים und andere Stellen masc.

עֵרֶב Einschlag des Gewebes, bh. n. b. Albr. 92, Negaim XI, 4 (219) a, 27) masc. נגד ששתיו צבוע וערבו לבן ערבו צבוע ושתיו לבן.

עֵרוּב v. עירוב.

עֲרִים Weinlaube, Weinstöcke mit Spalier, nb. Kilajim VI, 7 (12 a, 4) masc. ערים שהוא יוצא מן הכותל.

עֵשֶׂב Kraut, Gras, bh. b. masc. Albr. 319, Schebiit IX, 6 (16 b, 21) masc. עשבים לחים.

עִשָּׂרוֹן ein Mehlmaß, der zehnte Teil (des Epha) bh. b. masc. Albr. 95, Menachot XII, 3 (162 a 27) masc. האומר הרי עלי שני עשרונים.

עֵת die Zeit, bh. b. masc. und fem. Albr. 44, Tamid I, 2 (188 a, 18) fem. לא כל העתים שוות.

(Fortsetzung folgt.)

Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

(י״ח ל׳ב) בהרימכם וגו׳ מגיד שהכהנים והלוים חייבין על חלול הקדשים ואיזו הם אלו כהנים ולוים המסייעין בגרנות ומניין אתה אומר שכל כהן או לוי שאמר לישר׳ תן לי סאה אחת ואני מחלל על גרנך שהוא חייב מיתה ת׳ל לא תחללו ולא תמותו אין לי אלא כהנים ולוים המסייעין בגרנות מניין אף ישר׳ שאמר לכהן הילך סאה אחת וחלל על גרני ת׳ל קדשי בני ישר׳ אף ישר׳ חייבין על חלול קדשים[1]).

(י״ט ב׳) דבר אל בני ישר׳ משל צבור היתה פרה באה אינה באה לא משל יחידים ולא משל גרים ולא משל נשים ולא משל עבדים ומנין להביאת כולם[2]) שישקלו או שישתתפו אמרת וידבר ה׳ אל משה לרבות את היחידים דבר אל בני ישר׳ לרבות את הגרים *ואמרת אליהם ריבה[3]) נשים ועבדים ובצד השני אתה אומר בני ישר׳ להזהיר גדולים על ידי הקטנים להנהיגם במצות[4]).

[0]ויקחו אליך יביאו אליך ותהא גזבר עליה יכול שאין לי שהיה משה

---

[1]) Vgl. Tosifta Demai V, 17, Jer. Demai 25b, Bechorot 26 b.

[2]) Mg. יחידים וגרים ונשים ועבדים.

[3]) Mg. לאמר לרבות.

[4]) Vgl. zu 15. 2, 28. 1, Sifre hier u. oben 72, Schekalim IV, 2, Targ. Jon. Vielleicht bedeutet auch die Baraita Aboda sara 23a דתני שילא מאי טעמא דרבי אליעזר דבר אל בני ישר׳ ויקחו אליך בני ישר׳ בני ישר׳ יקחו ואין העכום יקחו nach dem Endergebnis das. nichts anderes als was S.s. hier, in welchem Falle man annehmen müßte, daß die Worte מ״ט דר״א nicht zur Baraita gehören. Auffällig ist Tosifta Para II, 4 אם מתרומת הלשכה היתה באה וכו׳, woraus hervorgeht, daß es nicht immer der Fall war, vgl. RS. zu Para II, 3.

גזבר אלא על הפרח ומניין אף על השמן ת"ל ויקחו אליך שמן זית זך (ויקרא כ"ד ז') יכול שאין לי שהיה גזבר על הפרה אלא משה ומניין אף אהרן אמ' וידבר ה' אל משה ואל אהרן הקיש אהרן למשה מה משה גזבר על הפרה אף אהרן גזבר על הפרה[1]) ומניין שימנו גזברין לדורות ת"ל ואתה תצוה את בני ישר'[2]). לפה שנא' ושרף את הפרה לעיניו שיהיו עיניו בה שלא יעשה בה מלאכה ואם עשה בה מלאכה פסלה כשאמ' חקה ריבה המטלא והמקדש שיהיו עיניו בה שלא יעשה בה מלאכה ואם עשה בה מלאכה פסלה יכול אף האוסף כשאמר חקת ריבה אמ' זאת יכול אף המקדש והמטלא אמ' אשר צוה ה' את משה[3]).

ויקחו אליך פרה שלא יקחו עגלה ויגדלו אותה[4]) מעשה[5]) שלקחו פרה עוברה אדומה מן הנכרים *והיו משמרין אותה עד שהיתה יולדת אם היה ולדה נקבה כשרה לפרה[6]) והיו משמרין אותה עד שהיתה בת ג' שנים וחוזרין ולוקחין א"תה מתרומת הלשכה לקיים מה שנאמר ויקחו אליך פרה שלא יקחו עגלה ויגדלוה. רבי אליעזר אומר אין לוקחין אותה מן הנכרים[7]) ומעשה שלקה פרה מן הערביים והיו קורין אותה דמת דמת[8]) והיא רצה ובאת.

[9]ויקחו פרה יכול מולבנת או מושחות ת"ל אדומה או אדומה יכול

---

[1]) Vgl. Sifre hier u. oben 72, Sifra Emor. Par. 113. 1, Mech. II, S. 6.

[2]) Es ist nicht klar, warum Ss. nicht bei der Stelle aus Lev. stehen bleibt, vgl. ברייתא דרי 6. Sifra Zaw Par. I, 1, Emor Par. 113, 1, Sifre 1, Kidduschin 29a, Jer. Baba k. 2b, Bamidbar r. 7.

[3]) Vgl. Sifre hier u. 124 zu ושרף u. והיתה לעדת בני ישר', Para IV, 4, VII, 1 ff., Tosifta I, 6, IV, 11 u. VII, 4 ff., wo der besonders korrumpierte letzte Abschn. so herzustellen ist: מלא לי ומלא לך (קדש לי וקדש לך) [קדש לך וקדש לי] כולם כשרים (מלאם לי וקדשם לי אמלאם לך ואקדשם) [מלא לי ואמלא לך קדש לי ואקדש לך] כולן פסולין (מלא לי ומלא לך קדש לי וקדש לך) [מלא לך וקדש לי ואמלא לי ואקדש לך] הראשון והאחרון פסול והאמצעי כשר מלא לי (ואמלא לך קדש לי ואקדש לך) [וקדש לך ואקדש לי ואמלא לך] הראשון והאחרון כשר והאמצעי פסול, Joma 43a. Aus S.s. scheint deutlich hervorzugehen, daß מלאכה auf הסח הדעת zurückzuführen ist, vgl. Maim. Para III, 7 u. RABD. das.

[4]) Vgl. RS. zu Para II, 1, der auf unsere Stelle verweist, Maim a. a. O. I, 1 u. כים das.

[5]) Mg. אמרו מעשה.

[6]) Mg. d. Ebenso fehlt עוברה früher.

[7]) Mg. ad. וחכמים מכשירים, vgl. Para II, 1, Tosifta das. II, 1, Aboda sara 23a, Jer. das. 24c, Pesikta r. ס"יד.

[8]) Mg. רָמת רָמת, in der Tosifta a. a. O. ודומא היתה נקראת, Aboda sara 24 ודומא שמו וא"ל רמץ שמו, vgl. ד"ם.

בזמן שרובה מארים ת"ל תמימה אם לומר שהיא תמימה טן הטומין והלא כבר נאמר אשר אין בה מום אלא מה אני מקיים תמימה אם אינו ענין לטומין הנהו ענין לאדומות[1]) וכמה יהא בה ותהא פסולה ר' אליעזר אומ' משתים ועד שלש חרי זו פסולה ר' יהושע אומ' מחמש ועד חמשים הרי זו כשרה.

ר' יהושע בן בתירא אומר אפילו אחת בראשה ואחת בזנבה פסולה ר' עקיבא אומר אפילו יש בה הרבה כשרה וכלבד שיעבירם[2]) אבל אם היו שנים לתוך גומא[3]) אחת פסולה מפני שהיא כמין קרחת[4]). השינים והלשון אין פוסלין בפרה הקרנים והטלפים הי"ז יגרר[5]) ואם גרר בזכר הרי זו פסולה פרה שגלגל עיניה משחיר היו מביאין פרות אחרות ומעמידין אותה בתוכן אם דומה גלגל עיניה לאחת מהן הרי זו כשרה ואם לאו הי"ז פסולה[6]).

[0]אשר אין בה מום מגיד שהיא נפסלת במום מבאן אמרו כל המומין הפוסלין במוקדשין פוסלין בפרה[7]) אשר אין בה מום לרבות שהיה בה מים וחיה ומקומו ניכר הרי זה מום[8]).

אשה לא עלה עליה עול *עול פוסל[9]) נתן *עליה ידו ועברה מבאן ולהלן[10])

---

[1]) Sifre mit abweichendem Wortlaut.

[2]) Mg. ad. במכחול.

[3]) Mg. נת et נראית nach שהיא.

[4]) Mg. ad. יכן אם היו בה שתים בתוך שתי כוסות והן מוכיחות זו על זו הי"ז פסולה, vielleicht nach Maim. I, 2, vgl. Para II, 5, Tosifta II, 7.

[5]) Mg. ינוד. Das folgende ואם גרן בזכר הי"ז פ' fehlt, vgl. Para II, 2, Tosifta II, 2, Bechorot 44 a.

[6]) Vgl. Para a. a. O. u. Tosifta das. II, 1: ר' מאיר אומר פרה שגלגלי עיניה שחורין אם אין פרה אחרת כיוצא בה פסולה, was REW. in כשרה emendiert in dem Sinne, daß im Notfalle jener Umstand nicht schadet. Aus unserer Stelle scheint der Sinn klar zu sein.

[7]) Zweifelhaft, Maim. a. a. O. I, 7, Tosifta a. a. O. II, 3.

[8]) Vgl. Para II, 2.

[9]) Mg. מגיד שהיא נפסלת בעול ומניין לרבות שאר עבודות כעול נאמר בפרה אשר לא עלה עליה עול ונאמר בעגלה אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעול מה עול האמור בעגלה עשה בה שאר עבודות כעול אף עול האמור בפרה עשה בה שאר עבודות כעול א"כ למה נאמר אשר לא עלה עליה עול שהעול פוסל בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה ושאר עבודות אין פוסלות אלא בשעת עבודה כיצד קשר עליה העול אעים שלא חרשה בו נפסלה הכניסה לדוש אינה נפסלת עד שידוש בה ובצד השני אתה אומר אשר לא עלה עליה עול כל העולה עליה פסלה. Wegen des Schlusses haben wir die Stelle angeführt, obgleich der Rest fast wörtlich mit Maim. a. a. O. I, 7 und ein Teil (כיצד קשר וכו') sicherlich von dort entlehnt ist, vgl. Sifre, Maim. Mischnakommentar zu Para II, 3, Tosifta II, 4, Sota 46 a.

[10]) Mg. ידו עליה ועבר מבאן ואילך.

הרי זו פסולה היתה עוברת בנהר או עלתה במעלה או יורדת בירידה נתלה בזנבה לסעדה כשרה *סתם עיני[1]) פסולה קשרה במוסרה הרי זו כשרה כספה[2]) ונתנה בין קרניה הרי זו פסולה פרש עליה מפני החמה ומפני הדבורים הרי זו כשרה עשה לה סנדלין בשביל שלא תחליק הרי זו כשרה *שכן עליה עוף כשרה עלה עליה זכר לדעת הבעלים פסולה שלא לדעת הבעלים כשרה[3]).

[0]מעשה שירדו זקני ירושלים אל גוי אחד ששמעו שפרה ארומה אצלו ושמה עליהם באלף זהובים אמ' למחר היהודים אומרין אשר לא עלה עליה עול היה מניח עליה עול על צוארה אמרו לו הוציאה אלינו ונתנו לו אלף זהובים הוציאה להן אמרו לו אבילו אתה נותנה לנו חנם אין לנו בה הנאה החזר לנו את הדמים ביון שלקחו הימנו את הדמים עלה לראש הגג ומת סימן היה להכמים שתי שערות היו בכתפה שתי וערב ובשעה שעולה עול על וצוארה היו נושרות והיו עיניה בולטות למקום הניר[4]).

(י"ט ג') ונתתם אותה אל אלעזר יכול אף שלדורות לאלעזר ת"ל אותה אותה[5]) הכהן בבגדים[6]) דברי רבי חנינא א"ל רבי יונתן בן המשולם ומה ת"ל לאלעזר[7]) א"ל ר' הנינא תמהני עליך יונתן שאמרת דבר זה אלו שני

---

[1]) Mg. שתסעדנו.

[2]) Mg. קיפלה u. w. u. ברש טליתו, st. הדבורים. Vgl. zum Ganzen Para II, 3 u. 4.

[3]) Mg. dafür Maim. I, 7.

[4]) Vgl. Pesikta r. 14. Da der Wortlaut dort anders ist und auch das kurze Zitat aus Jelamdenu im Aruch s. v. סליא in unserem Text sich nicht findet, haben wir die Stelle aufgenommen. Das unverständliche סוולת in Ps. r. ist offenbar unser בולטות hier.

[5]) Mg. ad. לאלעזר אין שלדורות לאלעזר מה ת"ל הכהן זה. Die Deutung אותה ist zweideutig, vgl. Sifre, Tosifta Para IV, 6, Joma 42b. Vielleicht stimmt S.s. mit der Ansicht der Mehrheit לדורות בכ"ה überein, vgl. Para IV, 1, Targ. Jon. Mechilta Beschallach מ"ב פ"א, Friedm. das. A. 1, obgleich die folgende Frage באיזה לבוש וכו' mehr die Ansicht בכ"נ voraussetzt, wenn es auch nicht mit Sicherheit folgt. Daß die Zubereitung in der Regel בכ"נ erfolgte, ergibt sich aus Para III, 8.

[6]) So deutet auch Sifre הכהן in V. 3, Targ. Jon. das. Sifra Choba Per. V, 3, vgl. Para IV, 1, Mg. hat statt des Folgenden Maim. I, 11 u. 12.

[7]) Ist nicht klar, vgl. SR., der zwei Erklärungen versucht, die beide nicht befriedigen. Aus der Antwort könnte man vielleicht entnehmen, daß die Frage nicht ernst gemeint ist und bloß besagen will, daß הכהן ebenso wenig zu deuten ist, wie לאלעזר, worauf ר"ח erwidert, daß הכהן wohl müßig dastehe. Ob aber der Text richtig ist, lassen wir dahingestellt sein.

אלעזר בתרומה הייתי אימר אלעזר כהן ואלעזר ישר' ומה ת"ל הכהן המכהן בבגדים אבר פעם אחת שאלו את הלל באיזו לבוש הפרה נשרפת אמר להם בגדול אמרו לו אינה נשרפת אלא בלבן אמר להם אני ראיתי את יהושע בן בתחיה[1]) ששרפה בגדול א"ל אנו ראינו ששרפה בלבן אמר להם אתם אומרים משמו ואני אומר משמו מי יוכיח אמרו לו לך לתורה מי שרף פרה ראשונה אמר להם אלעזר א"ל וכי לובש אלעזר בגדי גדול בימי אביו אמר להם אל תבוזו שכחה לאדם שאם מה שראו עינו שכחתי מה ששמעו אזני לא אשכח מה ת"ל הכהן שהוא מכהן בבגדים[2]).

[0]ושהם יכול אלעזר עצמו היה שוחט ת"ל ושחט אותה לפניו אחר היה שוחט לא אלעזר.

כיוצא בדבר אתה אומר והפילו השופט והכהו לפניו (דברים כ"ה ב') יכול השופט עצמו היה מכה אותו ת"ל והכהו לפניו אחר היה מכה לא השופט[3]).

(י"ב ד') פעם אחת[4]) היה רבי יוסי הגלילי יושב ודורש בפרה בטבריא ורבי שמעון בן חנינא[5]) יושב עמו אמר ר' יוסי הגלילי מרמה[6]) בכלי לא ביד אבר ר' שמעון בן חנינא הואיל ושמן אשם מכשיר ודם פרה מכשיר מה הבשר שמן אשם *ביד אבל לא בכלי[7]) אף הבשר דם פרה ביד אבל לא בכלי *א"ל רבי יוסי הגלילי הואיל ופרה מכשיר ודם צפור מכשיר מה הבשר דם צפור מן הכלי אבל לא מן היד אף הבשר דם פרה מן הכלי אבל לא מיד א"ל ר' שמעון בן חנינא הואיל ושמן אשם מכשיר ודם פרה מכשיר מה שמן אשם מן היד אבל לא מן הכלי אף הבשר פרה מן היד ולא מן הכלי[8]) מיטב לדון[9]) הבשר שבאצבע מהכשר שבאצבע יאל

---

[1]) Brüll בית התלמוד I, S. 241 ff., will dafür בן פיאבי lesen.

[2]) Der Zusammenhang ist nicht klar, vgl. Sifre 123, Tosifta Para IV, 7, wo die Begebenheit von R. Joch. b. Sakkai erzählt wird mit der Bemerkung, daß nach einer anderen Version (יש אומרים) Hillel der Befragte war.

[3]) Vgl. Sifre 123, Joma 42a u. 43b, Targ. Jon., welches annimmt שחיטה בזר פסולה, wie Mg., bei welchem ואם שחטה הזר פסולה vor כיוצא בדבר offenbar Einschaltung ist.

[4]) Mg. fügt vorher hinzu ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו מצותה מצות יד לא בצות כלי לפיכך אמרו . . . (folgt Wortlaut Maim. IV, 4 u. 5) פעם וכו'. Auch מצותה מצות יד וכו' scheint von Maim. zu sein, da S.s. mit der entgegengesetzten Ansicht schließt.

[5]) Mg. חנינה, später חנניה.

[6]) Mg. נאמר ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו.

[7]) Mg. מן היד — מן הכלי, st. ביד u. בכלי, ebenso weiter unten.

[8]) Mg. d.

[9]) Mg. ad. הבשר מהכשר.

יוכיח דם צפוד מצורע שהכשרו באנודה א"ל ר' יוסי הגלילי הואיל ודם פרה מכשיר ודם צפור מכשיר מה הכשר דם צפור מן הכלי אבל לא כן היד אף הכשר דם פרה מן הכלי אבל לא מן היד מוטב לדון[1]) הכשר דם מהכשר דם ואל יוכיח שמן אשם שאין הכשרו הכשר דם א"ל ר' שמעון בן הנינא והרי דם אשם מצורע יוכיח שאע"פ שהכשרו הכשר דם הרי הוא מן היד ולא מן הכלי *אף אתה אל תתמה על הפרה שאע"פ שהכשרה הכשר דם תהוי מן היד ולא מן הכלי[2]) מוטב לדון[1]) הכשר דם מהכשר דם. הכשר קודש מהכשר קודש ואל יוכיח דם צפור מצורע שאין הכישרו הכשר קודש א"ל רבי יוסי הגלילי הואיל ודם פרה מכשיר ודם צפור מצורע מכשיר מה דם צפור מן הכלי ולא מן היד אף הכשר דם פרה מן הכלי ולא מן היד מוטב לדון[1]) הכשר שבהוץ מהכשר שבחוץ ואל יוכיח דם אשם מצורע שהכשרו בפנים הא נצרכת לומר ולקח אלעזר הכהן מדמה בכלי ילא ביד[3]) ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו נאמר כאן כהן ואצבע *ונאמר במצורע כהן ואצבע מה להלן המיומנת שבימין אף כאן המיומנת שבימין[4]).

[0]מדמה שבע פעמים שתהא פעם האחרונה שווה לשניה[5]) יכול מטבילה אחת היה מזה שבע הזיות אמ' בדם והזה שבע שיהיו שבע טבילות כנגד שבע הזיות[6]) יכול שהיה מזה כולן כאחת אמ' *פעמים זו אחר זו אחר זו[7]).

(י"ש ה') [0]ושרף את הפרה לעיניו שלא יעשה מלאכה בה עד שתעשה אפר ואם עשה בה מלאכה פסולה[8]).

את עורה ואת בשרה עורה מחובר לבשרה[9]). בשרה ולא בשר עוברה[10])

---

[1]) Mg. ad. הכשר מהכשר.

[2]) Mg. d.

[3]) Vgl. Sifre, Tosifta Para III, 10, Targ. Jon. Jedenfalls wird hier wie Sifra Mezora Par. III, 3, Negaim XIV, 8, Tosifta das. IX, 2, Sebachim 47 b, Joma 61 b angenommen דם אשם ביד, während Sifre דם אשם בכלי annimmt, vgl. SR. u. Sifre d'be Rab hier.

[4]) Mg. במצורע כהן ואצבע מה כהן ואצבע שנא' במצורע היא המיומנת שבימין אף כהן ואצבע שנא' כאן היא המיומנת שבימין, vgl. Sifre, Para III, 9, Tosifta III, 10, Targ. Jon., ferner Sifra Choba Par. III, 8, Mez. Per. III, 8, Achare Per. III, 12, Sebach. 53 a.

[5]) Bedeutet vielleicht in den Bestimmungen, wie Tosifta Para IV, 1 וכוי אפילו כולן ביום ואחת בלילה.

[6]) Sifre, Para III, 9, Tosifta das. IV, 2, vgl. Sifra Choba Par. III, 8, Mez. Per. III, 8, 9.

[7]) Tosifta a. a. O.

[8]) Zweifelhaft, vgl. Sifre, Para IV, 4, Tosifta IV, 11.

[9]) Para IV, 3.

[10]) Setzt die Ansicht von ר"א Para II, 1 voraus.

או בשרה יכול פרט לדמה ת״ל ואת דמה או דמה פרט לפרשה ת״ל על פרשה[1]). ישרוף הפקיעין שיצאו חוץ למערכה אם יש בהם כזית יחזירם למקומן או יתן עליהם עצים וישרפם במקומם.

[0]ישרוף את שהוא רוצה לשרוף ישרוף מיכן אמרו שרפה שלא בעצים או בכל עצים אפלו בקש אפלו בגבבה כשרה ומצותה שלא ימעיט לה עצים מן הראוי לה ר׳ יוסי אומר חבילה איזוב היו משליכין לתוכה בשביל לרבות את האפר[2]).

(י״ט ו׳) *עץ ארז[3]) בקעת מתוך לבו שלארז וכמו מחק היה[4]) *אזוב ולא אזוב יון ולא תלוי בשמו[5]) ולא תלוי בשם אחר מכאן היה ר׳ שמעון אומר צפור תלויה בשמה שמן תלוי בשמו יין תלוי בשמו כשר לנסכים[6]). ושני תולעת[7]) השני שבתולעת ר״ש אומר המשונה

---

[1]) Mg. ad. כשאמר דמה שלא יצא דמה חוץ לגת שאם יצא דמה חוץ לגת פסולה כשאמר על פרשה ולא אמר עם פרשה מה פרשה במקומו אף כולן במקומן וכן בבקעיות שיצאו חוץ למערכה אם יש בהם כזית וכו׳. Was davon S.s. angehört, scheint mir zweifelhaft, vgl. Sifre 124, Tosifta Para III, 10 ff. S.s. scheint der Ansicht von ראב״ש zu entsprechen, vgl. Maim. Para IV, 12 u. כ״מ das.

[2]) Zweifelhaft, denn ומצותה שלא וכו׳ scheint jedenfalls Wortlaut Maimunis Para IV, 16 zu sein, vgl. Para IV, 3 u. 4, Tosifta das. IV, 10, Sifre z. St.

[3]) Mg. ולקח הכהן עץ יכול אחד מכל העצים ת״ל ארז או ארז יכול אף טורף שלארז ת״ל עץ ארז הא מה הדבר.

[4]) Mg. וכמין מחוק היה, vgl. Sifre 124, Sifra Mezora Par. I, 12.

[5]) Mg. ואיזוב לא איזוב יון ולא איזוב כוחלית ולא איזוב מדברי ולא איזוב רומי ולא איזוב תלוי בשמו. Für ולא תלוי בשמו emendirt SR. אלא תלוי בשמו, vgl. Sifre hier u. 128, Sifra Mezora Par. I, 16, Mech. Bo Abschn. 11, Mech. II, S. 20, Para XI, 7, Sukka 13a, Sebachim 22a.

[6]) מכאן ist nicht genau, viell. muß es heißen וכן, vgl. Sifra Mezora Per. I, 4, Tosifta Negaim VIII, 3, Menachot 85b u. 86b.

[7]) Mg. יכול אחד מכל הצבעים ת״ל תולעת או תולעת שני זה לבן ת״ל ושני הא מה הדבר, vgl. Sifra Mezora Par. I, 14. ושני יכול פ״כ תלמוד לומר תולעת או תולעת יכול אחד מן הצבעים תלמוד לומר ושני הא כיצד זו זהורית טובה יוחנן בן דהבאי אומר ושני תועלת שני שבתולעת ומניין שאם טעמה פסלה תלמוד לומר ושני תולעת. Es scheint, daß danach unsere Stelle emendirt werden muß, wobei aber die Worte זה לבן besondere Schwierigkeiten machen. Vielleicht ist st. לבן — לבא zu lesen, vgl. Chullin 28b, Pesachim 42b, Maim. Mischnakommentar Para III, 9 u. Mischne Tora III, 2 obgleich es schwierig ist in ein Wort zu emendiren, das selten vorkommt. Demnach müßte es heißen: ושני יכול זה לבא ת״ל תולעת או תולעת יכול אחד מכל הצבעים ת״ל ושני הא מה הדבר.

שבתולעת[1]) ר׳ מאיר[2]) אומר אין מזין ממנה עד שתעשה אפר[3]) ותעשה בבגדי כהונה ובכהנים המלאכה פוסלת בה עד שתעשה אפר.

(י״ט ז׳) וכבס בגדיו הכהן מלמד שהוא טמא ומטמא בגדים *ואחר יבא אל המחנה ר״ש אומר נאמר כאן ואחר וביאה ונאמר להלן ואחר וביאה מה אחר וביאה שנאמר כאן אחר ביאת השמש וקודם ביאת השמש מפני טומאה ומפני מצוה אף אחר וביאה שנאמר להלן אחר ביאת שמש וקודם ביאת שמש מפני טומאה ומפני מצוה[4]).

(י״ט ח׳) [0]והשורף אותה איזו הוא השורף זה המסייע בשריפה כגון המהפך בבשר והמשליך עצים והמהפך באש והחותה בגחלים כדי שתבער האש ודומה להן יכול אף המסדר את המערכה והמצית את האור יהא מטמא בגדים ת״ל אותה. אותה כולה כשאמר השורף והשורף לרבות כזית[5]). יכבס בגדיו ולא בגדים המנוגעין[6]). במים במים שתי פעמים מה ת״ל שהיה בדין הואיל ואדם טעון טבילה וכלים טעונין טבילה מה אדם טובל בראוי לו אף כלים טובלין בראוי להן ת״ל במים במים במקום שאדם טובל שם

---

[1]) Nicht aber מראה שני, vgl. Sifra oben ומניין שאם טעמה פסלה ת״ל ושני תולעת, wo die Deutung vielleicht in diesem Sinne zu verstehen ist und demnach die Worte besser vor ר׳ יוחנן בן דהבאי passen würden, da es zweifelhaft erscheint, ob man es bei den Worten ושני תולעת ואיזוב מה איזוב בתחלתו וכו׳ (RABD., RS.) mit einer ursprünglichen LA. oder Erklärung zu tun hat. Was aber die Worte השני שבתולעת an unserer Stelle betrifft, so ist es nach der Einschaltung von Mg. fraglich, ob sie besagen wollen אף מראה שני כשר wie SR. mit dem Hinweis auf die Ansicht von ר׳ יוחנן בן דהבאי oben erklärt, denn auf die Worte הא מה הדבר erwartet man zunächst eine einfache Erklärung, also שָׁני und nicht שֵׁני, vgl. Sifre hier und Menachot 42b.

[2]) Mg. והשליך אל תוך שרפת משהוא נושא להבקיע כשרה להזות ממנה ר׳ מאיר וכו׳.

[3]) Vgl. dazu u. zum Folgenden Para IV, 4, Tosifta das. IV, 11, Sifre.

[4]) Mg. bloß ורחץ בשרו במים מלמד שהוא טעון טבילה וטמא הכהן עד הערב מלמד שהוא טעון הערב שמש, vgl. Sifra Achare Par. V, 3. Maimuni Buch d. Ges. Geb. 109, wonach man erwarten könnte, daß מפני טומאה u. מפני מצוה als Gegensatz gegenübergestellt würde. Nach der uns vorliegenden LA., wird vielleicht durch מפני מצוה die Unreinheit als טומאת קדושה bezeichnet, die nach einer Ansicht Tosifta Schebuot I, 7 sich von טומאת נויה unterscheiden soll.

[5]) Der Anfang von Maim. Para V, 4, der Schluß scheint aus S.s. zu sein, vgl. Sifra Achare Par. V, 8, Sebachim 106 a, Jer. Joma 44 a ר״א בשם ר׳ אלעזר המהפך בכזית וכו׳.

[6]) D. h. שורף בגדים מנוגעים, vgl. Sifre 124.

ידים וכלים טובלין בד״א במקוה אבל במעין אדם טובל בראוי לו וכלים טבלין בראוי לכם[1]).

(״ט ט׳) ואסף איש ריבה נתין גר וממזר עבד משוחרר או איש פרט לקטן אמרת טהור לרבות את הקטן[2]) למשמרת[3]) כיצד היו עושין היו

[1]) Vgl. Sifre, der danach zu emendieren sein dürfte, Sifra Schemini Par. I, 1. Ein entscheidender Beweis läßt sich aus unserer Stelle weder für die eine noch für die andere der bekannten Ansichten hinsichtlich בעין führen.

[2]) Mg. ואסף איש להוציא את הקטן או להוציא את האשה תיל טהור וכשאמר איש ריבה אפילו נתין אפילו ממזר אפילו גר אפילו עבד משוחרר מלמד שאסיפת הפרה כשרה בכל אדם הוץ מחרש שוטה וקטן שאינן בני דעת. Das ist eine ganz freie Kombination von Sifre u. S.s., vgl. Sifre 124 u. 129, Para V, 4 u. XII, 10, Joma 43 a, Jebamot 72 b, Targ. Jon. Nach S.s. und auch nach Para XII, 10 gewinnt man den Eindruck, daß die Ansicht R. Akibas der des R. Ismael diametral entgegengesetzt ist, so daß קטן gestattet ist, und danach ist vielleicht in Sifre zu lesen: [משמע ר״ע אומר ואסף איש טהור להוציא את האשה מיציא את האשה ומוציא את הקטן תיל טהור להביא את הקטן יכול שאני מביא את הקטן שאין בו דעת] תיל והניח מחוץ למחנה לא אמרת אלא בט׳ שיש בו דעת להניח. Gegen die Emendation משמע מוציא את האשה ומביא את הקטן von R. David Pardo u. Anderen ist einzuwenden, daß doch in איש zunächst קטן nicht eingeschlossen ist, man müßte sich also hinzudenken דכתיב טהור. Außerdem fällt ja nach Para XII, 10 אין בו דעת mit קטן keineswegs zusammen. Es entsteht aber dann die Frage wie die folgende Deutung zu טהור zu lesen ist, da nach unserer Emendation, selbst wenn man שר״ע anstatt שר׳ ישמעאל liest, nichts gewonnen ist, da auch von ר״ע bereits טהור gedeutet wurde. Wir möchten nun hier eine Emendation vorschlagen, die sehr gewagt erscheint, aber Angesichts der Schwierigkeit der vielen Erklärungen vorgebracht werden darf. Über die Worte הא מה תיל טהור טהור מכל טומאה ואיזהו זה טבול יום geht man nach meiner Ansicht allzuleicht hinweg, da טהור מכל טומאה eher das Gegenteil bedeutet, nämlich מעורב שמש. Auch wenn man mit REW. מכלל טומאה st. מכל liest, ist die Schwierigkeit nicht gehoben. Wir möchten nun behaupten טהור מכל טומאה bedeutet der nie unrein war, was nur möglich bei קטן שלא ראה קרי מימיו ähnlich wie Bechorot 27 a, und soll eben besagen, daß auch קטן zulässig ist. Im Übrigen muß jedenfalls auch nach ר״י das Wort טהור überflüssig sein, da er doch sonst kein Recht hatte zu deuten טהור להביא את האשה, wenn טהור für sich stehen muß und איש von vornherein sowohl קטן als אשה ausschließt. Vielleicht ist die ganze Stelle defekt und muß es heißen: שר״י אומר טהור למה נאמר וכו׳ הא מה תיל טהור להביא את האשה ר״ע אומר טהור למה נאמר וכו׳ הא מה תיל טהור טהור מכל טומאה ואיזהו זה קטן, vgl. V. 18.

[3]) Mg. dafür והניח מחוץ למחנה חוץ למחנה שבינה כיצד וכו׳, vgl. Maim. Para III, 4.

כותשין אותה במכתשת וכוברין אותה בכברות רש"א[1]) בשל אבן רע"א בשל עץ ובור היה נתון תחת האבן שהיתה נשרפת בתוכו עשוי *חלולות חלולות חוטמה שלזו מופנה כנגד חוטמה שלזו[2]) מפני קבר התהום כיצד היו עושין[3]) חולקים אותה לשלשה חלקים מניחים שליש בחלונות וסותמין אותן ומחלקין שליש לכל המשמרות ומניחין שליש בהר הבית[4]) לקיים מה שנאמר *ואסף איש טהור והניח האוסף[5]) לפני מהנה ישר' והניח במחנה ישר'. במקום טהור היה רוק נתון תחתיו טמא על גביו טהור היה שרץ נתון תחתיו טמא על גביו טהור[6]) היה עומד על גבי תנור ועל גבי כירה ועל גבי מעטן של זיתים ולגין של חטאת בידו פסולה היה נסר מונח ע"ג תנור וע"ג כירים וע"ג מעטן שלזיתים[7]) ב"ש פוסלים וב"ה מכשירים. והיתה לעדת ישו' אמרו סעם אחת שאלו לומר הר'[8]) ששתת מי חטאת ונשחטה והיו מבקשין לטמא אותה[9]) אמר רבי אלעזר לכך נאמר למשמרת למי נדה בשהם שמורים הם מי נדה *וכשאינן שמורים אינם מי נדה[10]). לעדת בני

---

[1]) Mg. ר' ישמעאל, ebenso Para III, 11. Weiter unten ת: st. אבן.

[2]) Mg. חלונות הלונית חוטמה שלזו כנגד חורדה שלזו וחוטמה שלזו כנגד חורדה שלזו, vgl. Para III, 11, Tosifta das. III, 9. חורדה ist gleich כיסה im Gegens. zu אוטם, vgl. Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1903, S. 280.

[3]) Mg. ad. מביאין מעבצין und am Rande שלשים oder שלנשים.

[4]) Mg. בחיל.

[5]) Mg. ואסף והניח אוסף היה. Mit welchem Recht er so deutet ist nicht klar. Jedenfalls nimmt er מחוץ למחנה nicht in die Bedeutung von מחוץ למחנה שבינה, wie Mg. oben.

[6]) Habe ich nach RS. Para X, 3 u. Mg. eingeschaltet, welches noch hat: במקום טהור פרט לכלי שיש בו [מי] חטאת או היה רוק וכו' vor אפר חטאת ומוקף צמיד פתיל ונתון באהל המת שהא טמא לפי שאין זה מקום טהור, was nach Sifre 124 — vgl. Para XI, 1, Maimuni XIV, 3 — eingeschoben zu sein scheint. Bei J. ist dieser Passus nach oben versetzt und fehlerhaft. Die Fortsetzung wieder nach J.

[7]) Mg. ad. ולגין שלחטאת תלוי בה und hat an erster Stelle מעבט st. מעבט שלזיתים. Vgl. Para X, 4, wo zwischen כלים u. אדם kein Unterschied gemacht wird, während hier die Differenz zwischen ב"ש u. ב"ה sich auf כלים beschränkt.

[8]) Mg. ad. ונשחטה על אתר פרה u. l. w. u.

[9]) Mg. את בשרה u. w. u. ר' יעקב בן ר"א st. ר"א.

[10]) Mg. פרט לששתת אותן פרה שהרי אינן שמורין, vgl. Para IX, 5, Tosifta Mikwaot VII, 11, Sifre, Pesachim 17b.

ישר' למשמרת שיהו[1]) משמרים אותה מוסרים אותה לאדם נאמן והוא משמרה אלא שחזרו לומר הכל נאמנין על טהרת הקדש ועל החטאת[2]) בן בג בג אומר והיתה למשמרת אינה רועה בעדר[3]) לפ' שנאמר ונתן עליו מים חיים יכול אפר על המים או מים על האפר אמרת למי נדה על המים תן נדה[4]). חטאת היא[5]) מועלין בבשרה ומנין אף באפרה ת"ל חטאת היא[6]) שיהו[7]) כל מעשיה לשם חטאת יכול אם לא היו מעשיה לשם חטאת לא[8]) תהא כשרה ת"ל היא[9]).

[0]והיתה לבני ישראל בני ישר' מקבלין הזייה אין הגויים מקבלין הזייה אמרו פעם אחת היה ר' אליעזר בן יעקב יושב ודורש בפרה בטבריה ור' מאיר ור' אלעזר בן שמוע יושבין שם.

אמר רבי אלעזר[10]) בני ישראל מקבלין הזאה *ואין הנכרים[11]) מקבלים הזאה א"ל ר' מאיר והלא כבר נאמר תתחטאו אתם ושביכם (ל"א "ט) א"ל בודאי אמרת אלא שהנחת דבר אחד ואנו צריכין לו אתם ושביכם מה אתם בני ברית[12]) אף השבויה כשתבוא לברית ותטמא[13]) מקבלת הזאה.

---

[1]) Mg. ביצד היו.

[2]) Para V, 1, Chagiga III, 4.

[3]) Vgl. Mech. II, S. 10, Megillat Ta'nit Anf.

[4]) יכול ist affirmativ oder es ist vielleicht zu streichen, vgl. Sifre 128, Tosifta Para VI, 3, Temura 12a u. b.

[5]) Mg. ad. שיהיו.

[6]) Mg. bloß היא. Vgl. Para IV, 4, Maim. u. RS. z. St. Es geht nicht mit Sicherheit hervor, ob die Worte עד שתעשה עפר auch zu לעולם מועלין בה gehören, es würde auch in dieser Verbindung לעולם nicht gut passen, sondern in diesem Zusammenhang paßt לעולם besser zu מרבין לה עציב, wie es in der Tosifta heißt. In der Tat scheint RS. לעולם מועלין בה für sich zu nehmen, wenn er es auch nicht als Gegensatz zum Folgenden faßt, sondern die Mischna durch die Baraita ergänzt. Faßt man לעולם מועלין בה als Gegensatz zu den darauffolgenden Dingen, so würde die Mischna mit S.s. übereinstimmen, vgl. Sifre, Schekalim VII, 6, Jer. z St, Menachot 51 b.

[7]) Mg. חטאת שיהיו.

[8]) Affirmativ. Mg. d.

[9]) Vgl. Sifre, Para IV, 1.

[10]) Mg. ad. אמר והיתה לבני ישרי בן יעקב לכן.

[11]) Mg. אין הגוים u. w. u. בודאי שאמרת

[12]) Mg. ad. מקבלין הזייה.

[13]) Mg. ad. תהא, vgl. Sifre 157, Pesachim VIII, 8, Jer. u. Babli z. St. Der Sinn ist klar, es handelt sich um eine Unreinheit, die ein

*ולנר הגר[1]) נשי הגרים. חקת עולם מזין מזו מפני זו לחקת עולם מזין מזו לקדש אחרת[2]).

(י"ט י"א) הנוגע במת הנוגע במת טמא *ואין מת עצמו[3]) טמא הנוגע במת טמא ואין בנה שלשונמית טמא אמרו בנה שלשונמית כשמת כל שהיה עמו בבית טמא[4]) טומאת שבעה וכשחיה היה טהור לקודש חזרו ונגעו בו וטמאוהו הם הרי זה אומר מטמאיך לא טמאוני ואתה טימאתני. השורף פרה ופרים הנשרפים ושעירים הנשרפים מטמאין בגדים והן עצמן אין מטמאין בגדים הרי זה אומר[5]) וכו' האוכל מנבלת העוף הטהור טמא ומטמא בגדים אבית הכליעה *והוא עצמו אין[6]) מטמא בגדים הרי זה אומר וכו' טהורי כלי חרס שהיו מטולטלין לאויר התנור בשעה הנגע[7]) טהורין צפו משקין על גבי התנור נטמאו באחורי התנור ננעו בכלי חרס טמא הרי זה אומ' וכו' מזה שעומד בתוך משקין ומטפחת במתניו נתזו מתחת רגליו וטמאו את המטפחת חזרה המטפחת וטמאתו הרי זה אומר וכו'[8]) מקרצות נושכות זו בזו ובכרים ניגעים זה בזה ובהם גומים מלאים משקים ננע שרץ באחד מהם נטמאו וטמאו את כולם הרי זה אומר[9]) וכו' האוכלים והמשקים המרכב והמושב שהיו מונחים תחת אבן מסמא ומשכב תהתיהן טהור הלך טהור ועמד שם ונטמא ננע בהם טימא את כולם[10]) הרי זה אומר וכו' קערה שהיא מלאה

Proselyt vor seinem Übertritt empfangen hat. Sifre d'be Rab 162 a mach sich umsonst Schwierigkeiten, vgl. auch Nasir 61 a u. Tosifta אהילות I, 4

[1]) Mg. ולנר זה הגר הגר בתוכם לרבות, vgl. oben zu 15, 15.

[2]) Para III, 1, Joma 8 a, Jer. das., Mechilta d' Milluim Par. I, 37

[3]) Mg. אין עצמו שלמת.

[4]) Mg. ad. היה, vgl. Nidda 70 b.

[5]) Vgl. Para VIII, 8.

[6]) Mg. והיא עצמה אינה. Das Folgende bis Ende des Absch: fehlt in Mg., vgl. Para VIII, 4.

[7]) Für טהורי ist vielleicht ניסטרי zu lesen. Für מטולטלין emendiert SR. richtig משולשין, hingegen befriedigt nicht die Emendation שנגעו für הנגע. Vielleicht ist הנגוב zu lesen. Vgl. Kelim VIII, 4, Tosifta Para VIII, 1.

[8]) Vgl. Para VIII, 2, Tosifta das. XII, 12.

[9]) Vgl. Tohorot I, 9, Tosifta das. I, 6. Jer. Chagiga 79 a, doch ist der Ausdruck נושכות auffällig im Hinblick auf Mischna 7 Tohorot a. a. O. Tebul Jom I, 1.

[10]) Der Text ist korrumpiert und vielleicht nach Tosifta Para VIII, 2 herzustellen, so daß nach אבן מסמא zu erg. wäre ישב הזב שם המשכב והמושב שתחתיו מטמאין האוכלין והמשקין טהורין הלך טהור וכו'. Ein Unter-

כשקין טהורים ואחוריו טמאים ומונחים על גבי טבלא וכבר של תרומה נתון עליה וצפו משקים על גבי הקערה נטמאו באחורי קערה נפלו על הטבלא וטמאוה חזרה הטבלא וטמאה את הכבר הרי הכבר אומר לטבלא מטמאיך[1]) וכו׳.

---

schied bestünde darin, daß hier ein Zwischenglied (הלך טהור) eingeschoben wäre, während in der Tosifta die Unreinheit durch משכב ומושב selbst herbeigeführt wird. Möglich aber auch, daß es heißen soll: האוכלין והמשקין שהיו מונחים על אבן מסמא והמשכב והמושב תחתיהן הלך טהור וכו׳. So scheint SR. die Stelle verstanden zu haben.

[1]) Lies מטמאי מטמאיך, wie im Beispiel R. Jehudas in der Tosifta a. a. O. nach der LA. von RS. Para VIII, 7. Dasselbe gilt vom vorigen Beispiel nach der ersten Erklärung.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Von Simon Eppenstein.

(Fortsetzung.)

Haben wir nun so in größeren Zügen die Entstehung des sogenannten späteren Pijjut zu erkennen versucht, so sei auf eine Zusammenfassung der Entwickelung dieser älteren jüdischen Dichtung des Mittelalters hingewiesen, wie sie uns eine aus der Genisa veröffentlichte fragmentarische Poetik bietet, die vermutlich aus der Schule Saadja's hervorgegangen ist[1]). Zuerst wird auch dort Jose ben Jose genannt, dessen Dichtungen mit ihrem prosaartigen, den Reim entbehrenden Stil[2]), mit dem dem arab. נטב, d. i. Ansprache, verglichen werden, alsdann Jannai »der bekannte«, bei dem sich ein gewisser Rythmus (אלסגע) findet[3]), ferner die Dichtungsform, die den Namen Pijjut führt, wo auch der Reim und ein gewisses Versmaaß vorhanden ist[4]); als fünfte Art wird die sehr komplizierte Dichtungsform, in der

---

[1]) Vgl. Schechters Saadyana Nr. LI, S. 136—137, und dazu die Erläuterungen von Bacher in JQR. XIV.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 136, Z. 12 fgg. הו אלאקואל אלדי יקאל להא בלנה אלערב והו תנאנם אלסנתור לאנהא מעמולה אביאתא ולכנהא ניר מקפאה

[3]) A. a. O. verso Z. 11 fgg.

[4]) Vgl. ebendort Z. 5 fgg.: אלשער אלמסמי סיוט והו אלמנטום אלמקפא . . . אלדי הו מיזאן אלשער

auch das »Oberhaupt der Jeschiba« — also wohl Saadja — sich versucht hat[1]), genannt.

Wir ersehen aus dieser Schilderung, daß den Höhepunkt der synagogalen Poesie in der Form des Pijjut Kalir bezeichnet. Das hervorstechendste Merkmal seiner Dichtungen ist allerdings der Reim. Es braucht aber auch hieraus kein Schluß auf Beeinflussung durch die Araber gezogen zu werden[2]). Wenn Kalir, gleich seinen Vorgängern, unter Einfluß der Syrer steht[3]), auf die vielleicht griechisch-byzantinische Vorbilder eingewirkt haben mögen[4]), so hat er wiederum den Reim wahrscheinlich dem Vorbild der Bibel selbst, die ja auch hierfürBeispiele bietet, entlehnt[5]), andererseits hätte Kalir bei seinen, sonst eine vollkommenere Kunstform zeigenden Dichtungen auch der Versmaaße der Araber sich bedient. Diese Momente lassen mit großer Wahrscheinlichkeit, wie schon Zunz[6]), Frankl[7]), und in neuester Zeit Elbogen[8]), Schor[9]) und Sulzbach[10]) annehmen,Palästina oder, nach Felix Perles[11]), das benachbarte Syrien als Heimat Kalirs annehmen. Für das erstere spricht auch, daß er stets genannt wird in Verbindung mit seinen Vorgängern Jose ben Jose und Jannai,

---

[1]) Vgl. S. 137, Z. 13 fgg.

[2]) So noch Elbogen a. a. O. S. 65.

[3]) Vgl. Zunz, Literaturgesch., S. 33. und die Nachweise daselbst

[4]) Vgl. die Ausführungen von Jos. Perles in Byzantinische Zeitschrift II, S. 581 fgg., der jedoch, meines Erachtens, zu weit in der Annahme eines direkten Einflusses der Byzantiner selbst auf Kalir geht, und sogar dessen Namen durch קיליר = קיריל, also Cyrillus, erklären will.

[5]) Vgl. auch Weiss דרור IV, S. 225—226.

[6]) Vgl. Litgesch. a. a. O. S. 33, und auch seine Ausführungen in Ritus S. 6.

[7]) Vgl. Zunz-Jubelschrift, S. 162—163.

[8]) Vgl. Monatschrift 1902, S. 377.

[9]) In seiner Edit. des ס' העתים des Juda ben Barsilai S. 364.

[10]) In der Besprechung des eben genannten Werkes, Jahrbuch der jüd.-literarischen Gesellschaft, Frf. a. M. III (1905), S. 309—311.

[11]) Vgl. weiter unten.

die sicher ihren Namen nach Palästinenser gewesen sind, und mit zwei anderen Paitanim: Josua und Pinchas[1]), die auch, wie in dem Gang unserer Untersuchung sich erweisen wird, demselben Lande angehörten. Kann so vielleicht das Dunkel, das über dem Wirkungskreis des »Piutfürsten« gebreitet war, einigermaßen gelichtet werden, so bleibt doch noch der Name des Ortes, der als seine engere Heimat angegeben ist, nämlich קרית ספר, nicht genügend erhellt. Von allen den verschiedenen Kombinationen, die hierüber angestellt worden sind, seien mit Übergehung derer, die ihn nach Italien versetzen wollen[2]), als unseren bisherigen Ausführungen nahestehend, nur erwähnt die Annahme von Zunz[3]), daß eine Stadt ספר zwischen Antiochien und Hama genannt wird, und die zuerst von Jellinek und in neuester Zeit von Felix Perles[4]) vorgetragene Ansicht, daß die im griechischen Καλλιῤῥόη genannte syrische Stadt Edessa unter קרית ספר zu verstehen sei, was durch eine, in einem Ms. der Bodleyana vorkommende und durch ein Akrostichon gesicherte Schreibung des Namens mit קללי׳ zu stützen versucht wird, unter fernerem Hinweis darauf, daß dieser Ort die Bezeichnung als Gelehrtenstadt stets geführt hat.

Allein, wenn gegen Zunzens Ansicht einzuwenden ist, daß die Bezeichnung der Heimatsstadt Kalirs nicht mit קרית, als einem ungewöhnlicheren Worte, eingeführt werden würde, demnach hierunter nur ein dem biblischen Ort (Josua 15, 15. Ri 1, 11) nachgebildeter symbolischer Namen

[1]) Vgl. die vorher genannte Poetik in Schechters Saadyana und Harkavy, Studien und Mitteilungen, Th. V, S. 50–51 u. 105 ff.

[2]) Vgl. hierüber noch J. Dérenbourg, nach der Darstellung von Einstein, in Monatsschrift 1887, S. 429 fgg., u. Berliner, Geschichte der Juden in Rom II, S. 15–16.

[3]) Vgl. Litgesch. a. a. O. Ende.

[4]) In der in Königsberg i. Pr. erscheinenden Orient. Literaturztg., Oktober 1907, wo auch auf Jellinek in Bet ha-Midrasch I, S. 12, hingewiesen wird, der zuerst, allerdings ohne nähere Begründung, diese Ansicht ausgesprochen hat.

zu verstehen sein muß, was uns demnach Perles Vermutung annehmbarer erscheinen lassen müßte, so ist doch nicht einzusehen, warum, auf eine einmalige Schreibung sich stützend, für einen jüdischen Dichter gerade eine christliche Stadt mit dieser die Gelehrsamkeit ankündenden Benennung in Betracht kommen sollte. Liegt es doch viel näher, da die Anzeichen doch ebenso gut, wenn nicht in noch höherem Maße, für Palästina sprechen, in diesem symbolischen Namen die Bezeichnung einer für die jüdische Gelehrsamkeit bedeutungsvollen Stadt zu sehen, und da könnte mit קרית ספר doch am ehesten der Ort gemeint sein, an dem das סֵפֶר der Juden, die Bibel, der besondere Gegenstand der Forschung war, und der auch der Sitz der palästinensischen Hochschule war, nämlich Tiberias, der wirklichen »Stadt des Buches«, in der das massoretische Studium eine liebevolle und wirkungsreiche Pflegestätte seit dem siebenten Jahrhundert gefunden hatte. Der Name dieser Stadt käme aber vielleicht doch für die Beziehung von Kalir resp. Kallir zu Καλλίῤῥοη in Betracht, da letztere Bezeichnung in griechisch-römischer Zeit für Bäder, durch die ja auch Tiberias hochberühmt war, vielfach gebraucht ward, und wohl auch auf die Heilquellen dieser Stadt angewendet wurde[1]).

Diese Annahme würde uns auch eher einen Weg zur Lösung der Frage nach der Zeit unseres Piutdichters weisen, da wir uns eben nur innerhalb der Zeit zu halten haben, wo griechische Namen im Umlauf waren. Indem wir die Ansicht von der Zugehörigkeit Kalirs zu den Tannaim außer jeder Diskussion lassen, erwähnen wir zunächst die Meinung Zunzens, der ihn frühestens in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts setzt[2]), wobei die

[1]) Vgl. hierüber Krauß, Bad und Badewesen im Talmud, im Hakedem (herausgegeben von Markon u. Sarsowsky, St. Petersburg) I, 1907, S. 177.

[2]) Vgl. Litgesch, S. 31.

Erwähnung der Kalirschen Dichtungen, bei dem im Jahre 857 zum Gaonat von Sura berufenen Natronai ben Hilaï[1]) als terminus ad quem inne zu halten ist. Indessen ist zu beachten, daß erstens Kalir immer nur eine christliche Umgebung voraussetzt[2]), was zu seiner auch von Zunz angenommenen Heimat in Palästina oder Syrien gerade zu einer so späten Zeit nicht passen würde, da um diese Zeit das Christentum in jenen Ländern doch fast vollständig durch den Islam in den Hintergrund gedrängt worden war, geschweige denn einen solchen Einfluß hätte ausüben können, der einen Dichter zu größerer Beachtung in seinen Poesieen zu veranlassen genötigt hätte. Hierzu kommt noch, daß sowohl Saadja[3]) als auch Kirkissani[4]) in chronologischer Reihenfolge als alte Dichter citieren: 1. Jose ben Jose, 2. Jannai, 3. Eleasar, 4. Josua und Pinchas. Da, wie weiter erwiesen werden wird, der letztgenannte mindestens um 700 geblüht haben dürfte und Saadja seiner als früheren, d. h. älteren, Dichters gedenkt, so hat Kalir vielleicht in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts gelebt, zu einer Zeit, wo einerseits noch die Nachwirkungen von Edoms Hass in aller Erinnerung waren, und in der Gestaltung dieser lehrhaft gestalteten Pijjutim ihre Spuren hinterließen, und andererseits der lebendige Quell der Haggada noch nicht versiegt war. Keineswegs aber kann man ihn in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts setzen, da schon Natronaï von einem feststehenden Gebrauch Kalirscher Pijjutim spricht.

Der soeben erwähnte Gaon gibt uns auch einen Maßstab für die Bewertung der Pijjutim, und besonders der-

---

[1]) In Resp. Chemda Genusa Nr. 5, (S. 10a).

[2]) Vgl. Zunz a. a. O. S. 33.

[3]) Im Agron bei Harkavy a. a. O.

[4]) Zitiert von Harkavy im Hamagid, Jhrg. 1879, S. 359a, was ich jedoch nur aus dem genannten Aufsatz von Einstein, Monatschrift 1887, S. 534, entnehme.

jenigen Kalirs, seitens der Häupter der Hochschulen in Babylon, was im Rahmen dieser Abhandlung zu erwähnen wir nicht für überflüssig halten. Es ist leicht erklärlich, daß gegen den aus Palästina stammenden Pijjut ein Antagonismus an dem Sitz der Hochschulen sich regen mochte, zumal gerade auf dem Gebiete des synagogalen Ritus tiefer gehende Differenzen zwischen den beiden Ländern herrschten. Andererseits konnten die Gaonen sich wohl auch nicht dem Verlangen auswärtiger Gemeinden nach Einführung von Pijjutim widersetzen. Aus diesen Beweggründen heraus haben wir wohl das erwähnte Gutachten Natronaïs zu beurteilen, der auf die Anfrage, vielleicht einer ausländischen Gemeinde, — bekanntlich hat dieser Gaon vielfach mit dem Auslande korrespondiert[1]), — ob man die Pijjutim, in denen viele Haggadas verwendet werden, beim Gottesdienst rezitieren soll, dahin entschieden, daß es frei stehe, diese an den Festtagen zu verwenden[2]), falls sie dem Anfang und Ende der Benediktionen der Tefilla entsprechen, daß jedoch solche, die über diesen Rahmen hinausgehen, wie die Stücke בקבוץ גליות und בהקבץ בתולות[3]), nicht zu gestatten sind, und daß man ihrer Verwendung entgegentreten soll[4]). Kein empfehlendes Wort findet sich hier über die Pijjutim, nur eine Konzession an den Brauch und das Bestreben einer Beschränkung der Geltung gerade Kalirischer Stücke[5]). Es ist darum nicht zu verwundern, wenn der mit

---

[1]) Vgl. Weiss a. a. O. S. 118—119.

[2]) הרשות בידו ועיקר שאומרים בכל ברכה ברכה מעין פתיחתה וסעין חתימתה.

[3]) Ich vermag nach dem uns vorliegenden Material diese Pijjutim nicht nachzuweisen. Ein dem an zweiter Stelle genannten ähnliches Gedicht enthalten die Kerobot für Purim.

[4]) אסור לאמרו ואם אמר מלמדין אותו שלא יאמר כך.

[5]) Es ist darum ein Irrtum von Weiss a. a. O. u. S. 226, wenn er Natronaï für Kalirs Pijjutim eintreten läßt, um das Volk gegen Einflüße des haggadafeindlichen Karaeismus zu schützen; außerdem ist die Wendung שמרבין בו דברי אגדה nach dem Wortlaut des Responsums von den

den Traditionen der Gaonen sehr vertraute Spanier Juda ben Barsillaï, auf diese sich stützend, bemerkt[1]), daß nunmehr, wo der einst für die Entstehung der Pijjutim maßgebende Grund nicht mehr vorhanden sei, das Verbot der unnötigen Unterbrechung der Tefilla wieder in Kraft sei[2]), und daß man nicht irgend einem, wenn auch Bedeutenden, geschweige denn jedem Geringfügigen, das Recht zusprechen dürfe, so viele Pijjutim oder Lobeshymnen auf Gott zu häufen, da letzteres schon ein talmudischer Ausspruch verbiete, der allzuviele Lobpreisungen Gottes mit »Schwinden von der Welt« bedroht[3]). Wenn gewisse Einschaltungen in der Tefilla nur widerwillig zugestanden wurden, um wie viel weniger seien die Pijjutim, die nur »leere, von unwissenden Leuten herrührende Worte enthalten«, und die unsere Väter nicht gekannt, zu gestatten. Ebenso äußert sich der unter dem Einfluß der babylonischen Hochschulen stehende R. Chananel in Kairuân gegen »die Chasanim, die unter Hintansetzung der eigentlichen Benediktionen Kerobot sagen«[4]). Wir sehen aber auch, wie die historische Zusammengehörigkeit der spanischen Gemeinden mit den Hochschulen zu Babylon noch bis in die Zeiten Abraham Ibn Esras nachwirkt, der in seinem bekannten Exkurs zu Kohelet V, 1 sich sehr scharf gegen die Kalirschen Pijjutim äußert, obwohl der von ihm so gefeierte Saadja

---

Fragestellern gebraucht und dient nicht als Begründung seitens des Gaon.

[1]) Vgl. S. ha-Ittim a. a. O.

[2]) Vgl. ebendort: אבל שלא בשעת השמד חור הדבר לאיסורו.

[3]) Vgl. a. a. O.: והאיך יעלה על לב איש שיניח ברכה ותפלה של נביאים כמו שהיא ויקח לעצמו כל דברי נדול שבעולם שיקום או פיעוט שיקום לעצמו ויוסיף בדברי פיוטין — man beachte das Wortspiel von פיעוט u. פיוטין — או בדברי שבח לפני המקום בלא עתן כמו שא״ר חמפר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם . . . שאר פיוטין כלהון דאינהון דברי הבאי ודברי בורות אשר לא שערום אבותינו לא כל שכן.

[4]) Vgl. Schibbole ha-Leket, ed. Buber, § 28, S. 24 Ende: וכתב ר׳ חננאל . . . ואלו החזנין שמניחין מטבע הברכות ואומרין קרובות לאו שפיר עבדי.

in ihren Spuren weiter wandelte. Bei diesem Gaon war es wiederum der Einfluß des mit Palästina immer eng verbundenen Aegyptens, zumal er sich auch im heiligen Lande aufgehalten hat, der ihn den Pijjutim geneigter machte. Und, wie zur gaonäischen Zeit wiederum die geistigen Strömungen Palästinas nach Italien hinübergriffen, wo im zehnten Jahrhundert die Mitglieder der Familie Kalonymus als Paitanim gelten, dieses Land aber seinerseits einen starken Einfluß auf Deutschland ausübte, so sehen wir auch, wie die größte Autorität Deutschlands an der Jahrtausendwende, R. Gerschom, trotz der gegenteiligen Entscheidung eines Gelehrten, zu Gunsten der Pijjutim mit großer Wärme eintritt, mit Berufung auf Natronai Gaon[1]), und wiederum im Anfang des XIII. Jahrhunderts tritt, diese Tradition hochhaltend, der in Rom wirkende Zidkia ben Abraham in seinem Ritualwerk Schibbole ha-Leket[2]) energisch für die Beibehaltung der Pijjutim ein.

II. Die Entwickelung der Massora.

Indem wir nun Palästina als das eigentliche Land der Pijjutdichter erkannt haben, deren größter vielleicht in Tiberias gewirkt hat, wollen wir nun eine andere Haupttätigkeit betrachten, deren Pflegestätte die genannte Stadt gleichfalls war, die der Massoreten. So verschiedenartig auch diese beiden Geistesrichtungen sein mögen, eines war ihnen beiden gemeinsam: die Pflege der hebräischen Sprache. Haben die Paitanim den Sprachschatz zu erweitern gestrebt, so haben die Massoreten den Bestand des hebräischen Sprachgutes zu wahren gesucht und somit den Grund zu dem stolzen Gebäude der hebräischen Sprachwissenschaft gelegt, das von dem tiefeindringenden jüdischen Geist beredtes Zeugnis ablegt. Und, wie der

[1]) Dessen oben erwähntes Gutachten wird dort ungenau als voller Beweis für R. Gerschoms Ansicht zitiert.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 25—27.

Grund zur Ausbildung des späteren Pijjut, des sogenannten Chassanut, wohl jedenfalls in der Zeit Mar Sutras II gelegt wurde, sehen wir auch, als Bindeglied zwischen diesen beiden, einen Sproß dieser Familie als Gründer der tiberiensischen Massoretenschule. Es ist dies R. Pinchas, genannt ראש הישיבה, der uns in dem Mar-Sutra-Bericht des Seder Olam als letztes Glied der Nachfolgerschaft des erwähnten Archipherekyten genannt wird[1]). Denn wir begegnen diesem Namen auch als dem eines Paitan bei Saadia und Kirkißani[2]), die sie, gleich Kalir und seinen Vorgängern, zu den »früheren Dichtern« rechnen. An der Identität des synagogalen Dichters und des Massoreten zu zweifeln, liegt für uns kein Anlaß vor[3]). Bevor wir jedoch uns weiter mit Pinchas, seiner Zeit und seinen Nachfolgern, beschäftigen, wollen wir auf die Vorgeschichte der massoretischen Studien, resp. ihrer Entstehung, z. T. auf Grund der bisherigen Forschungen[4]), eingehen.

Die Wissenschaft der sogenannten Massora läßt sich bis in die ersten Jahrhunderte der talmudisch-midraschischen Zeit zurückverfolgen. Die verschiedenen Bemerkungen, die wir in dieser Literatur zerstreut vorfinden, lassen es als gewiß erscheinen, daß schon die Tannaiten, gemäß dem Grundsatz in Abot III, 17: מסורת סיג לתורה, diesem Wissensgebiet ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben. In Palästina, dem Land, dem die Mischna und die Midraschim ihre Ent-

---

[1]) Vgl. Brüll, Jahrbücher, V, S. 94—97, wo die verschiedenen Genealogieen erörtert werden.

[2]) Vgl. Studien u. Mitteilungen V, S. 112—115.

[3]) Allerdings will noch Steinschneider in HB. XIX, S. 91—92, an den Tanna Pinchas ben Jair denken.

[4]) Es kommen hierfür besonders in Betracht: Bachers Darstellung der Massora in Winter und Wünsche, Die jüd. Literatur seit Abschluß des Kanon, Bd. II, S. 121—132, ferner derselbe in »Die Anfänge der hebr. Grammatik«, Abschn. 2, 3 u. 5, u. Isidor Harris, The Rise and Developement of the Massorah, in JQR. I, S. 128—142 u. 223—257.

stehung verdanken, in welchen der innere Gehalt der heiligen Schrift nach der gesetzlichen und ethischen Seite erschlossen wurde, ist auch für die äußere Gestalt der Bibel ein geradezu liebevoll zu nennendes Studium betrieben worden. Wie man einen kostbaren Besitz immer wieder nachzählt, so hat man die Buchstaben der Thora gezählt. Hieraus erklärt sich auch die Bezeichnung des Bibelkundigen als סיפר oder מסורא, worin allerdings eine Begriffswandlung gegenüber der früheren Anwendung dieses Wortes auf den Schriftgelehrten vorliegt. Das Zählen allein erschöpfte jedoch keineswegs die Bedeutung dieser Männer; sie waren vielmehr auch berufen, den von ihnen so liebevoll gehüteten und gezählten Schatz gleichsam zu prägen und in gangbarer Münze, in Gestalt der Belehrung, dem Volk zu vermitteln, insbesondere der heranwachsenden Jugend. Welcher Wert diesem מסורא beigelegt wurde, ersehen wir aus der Stelle im Babli Sukka 38a, wo als Quelle einer Entscheidung der Reihe nach angeführt werden: 1. die חכימיא, die eigentlichen Gelehrten; 2. die מסוריא, die nach Raschi's Erklärung die Kinderlehrer, מלמדי תינוקות, waren; 3. die רישי עמא; 4. die קרשיא[1]). Die den מסוריא hierbei zugewiesene Stelle belehrt uns über ihre Schätzung in früherer Zeit. Ihre Tätigkeit als Lehrer teilten sie wohl allerdings mit dem Chassan, der aber auf einer niederen Rangstufe stand, wie aus der besonders bezeichneten Reihenfolge in der in Babli Sota 49a sich findenden Klage über die Not der Zeit hervorgeht. Wir gewinnen nun einen Einblick in die Zustände des damaligen Unterrichtswesens an der Hand von M. Friedmanns vor kurzem veröffentlichtem Aufsatz in der in Petersburg erscheinenden Vierteljahrsschrift

[1]) Es ist zu bemerken, daß in der Parallelstelle im Jeruschalmi (fol. 54a) nur die רבנין דבבריא genannt werden. Harris a. a. O. S. 141 bringt zu Unrecht auch den מסורא דסדרא in Verbindung hiermit, da dieser eben nur Vorleser der Perikope war, wie aus den dort angeführten Stellen sich ergibt.

Hakedem, der über die Verseinteilungen in der talmudisch-midraschischen Literatur handelt[1]). Dort wird uns geschildert, wie den Kindern die Kenntnis der Bibel durch Versanfänge resp. Verseinteilungen vermittelt wird, und über diese Lehrübungen hatte, nach Sabbat 11a, der Chassan zu wachen. Wer aber hatte die Verseinteilungen zuwege gebracht? Doch wohl kein anderer als der Sofer, der gewissermaßen als der obere Lehrer angesehen werden kann, und dem der Chassan unterstand[2]). Daher die Klage in Sota l. c., daß der Sofer zum Chasan herabsank, ebenso wie dieser wieder zum Unwissenden wurde, eine Schilderung, auf die man vielleicht das talmudische Wort גומא קתני anwenden kann. Daß der Sofer auch Lehrer war, ersehen wir deutlich aus Aussprüchen wie z. B. Tosifta Megilla c. 4. gegen Ende: מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מתרגם והסופר מלמד כדרכו[3]). War nun die Tätigkeit des Sofers dem Unterricht gewidmet, und zwar mehr um die Methodik vorzubereiten, gegenüber der mehr handwerksmäßigen Übung seitens des Chassan, so trat sie hinter der des letzteren vielleicht mehr zurück, als sie infolge der Verfolgung der römischen Machthaber gewaltsam unterdrückt ward, ja sogar die Soferim, die Träger der Verbreitung der Volksbildung teilweise zur Auswanderung gezwungen wurden. So wird uns von Nakkai, dessen als סמרא wiederholt im Talmud und Midrasch Erwähnung geschieht[4]), berichtet, daß er durch den römischen Statthalter

---

[1]) Vgl. die Studie: סדרות התלמוד והמדרש על דבר פסוקי התורה in der genannten Zeitschrift, Jhrg. I, S. 120—121, u. bes. S. 121—22. Anm. 1 betreff des Chassan.

[2]) Bezeichnend sind hierfür die Ausführungen von Raschi in Baba bathra 21a zu den Worten בסופר מתא, wo es heißt: מלמד תינוקות העיר ומושיב מלמדים תחתיו והוא מורה את כולם איך יעשו. — Nachträglich finde ich eine Bestätigung meiner Ansicht über den Unterschied zwischen dem Chassan und dem Safra, bei Frankel, Mebo ha-Jeruschalmi s.v. סמרא.

[3]) Vgl. auch Massecheth Sof'rim IX, 8 u. Müller ibid. S. 139.

[4]) Es ist das Verdienst Berliners, im Magazin XVI, S. 271—273,

Rufus aus dem heiligen Lande ausgewiesen wurde, damit keine Thora mehr in Palästina gepflegt werde[1]). Ob nun wirklich seit dieser Zeit die intensivere Beschäftigung mit der soferischen Tätigkeit geruht hat, und sie allein in Babylon, wohin Nakkaï sich gewandt hatte, weiter gepflegt wurde, ist schwerlich anzunehmen. Durch die Gewaltmaßregeln eingeengt, hat sich dieser Teil der Wissenschaft nun allerdings wohl mehr und mehr der midraschisch-haggadischen Auslegung der heiligen Schrift angeschmiegt, um in ihr gewissermaßen aufzugehen[2]). Der Safra ist zum Teil durch den nach ihm rangierenden Darschan, der uns im Midrasch entgegentritt, verdrängt worden, gleichwie später der Darschan durch den ihm nicht gleichwertigen Chassan abgelöst wurde, als die Not der Zeit eine Verschiebung der Tätigkeit herbeiführte.

Jedoch, wenn auch wohl eine intensive maßoretische Beschäftigung unterblieb, bildete sich dennoch in der Stille der Lehrstuben ein richtiger Faktor für das allgemeine Verständnis der heiligen Schriften heraus: es ist dies das Vokalisationssystem. Die allgemein giltige Annahme der neueren Zeit, von Graetz begründet[3]), und, zum Teil noch über ihn hinausgehend, von Darstellern der Geschichte der Maßora, wie J. Harris und Bacher[4]) aufgenommen, lässt die Anfänge der hebräischen Vokalisation in Babylo-

---

u. Bacher's, ibid. XVII, S. 169–172, den richtigen Namen dieses ältestes Gliedes der Massoretenkette erkannt zu haben; vgl. besonders Bachers Ausführungen a. a. O.

[1]) Aus diesen Worten: דלא תהוי אוריתא בארעא דישראל geht deutlich die höhere Bedeutung des Safra für Thorakenntnis hervor.

[2]) Über die uns im midraschischen Schrifttum erhaltenen massoretischen Bemerkungen vgl. besonders L. Blau, Massoretische Untersuchungen, Kap. VII, S. 54–60.

[3]) Vgl. Graetz, Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen in Monatsschrift 1881, S. 348–367 u. 395–405, besonders S. 396 ff.

[4]) Vgl. seine Abhandlungen über die Massora bei Winter u. Wünsche a. a. O., II, S. 126–127 u. in »Anfänge etc.«, S. 14 ff.

nien in der Saboräerzeit entstanden sein, und zwar, wenn auch nicht in direkter Abhängigkeit von dem durch griechische Elemente hervorgerufenen System der Syrer, so doch auf Anregung und durch teilweisen Einfluß des von diesen angewendeten Systems[1]). Es gilt ferner bei den genannten Forschern die Meinung, daß das sogenannte babylonische Vokalsystem älter als das palästinische, das sogenannte tiberiensische sei, und auf dieses eingewirkt habe[2]). Indessen lassen sich gewichtige Gründe zunächst für die zuerst erwähnte Annahme vorbringen. Es ist doch als sicher anzunehmen, daß, besonders nachdem die soferische Tätigkeit mit ihrer lebendigen Überlieferung der Lesung und Schreibung der Worte eingeengt war, in den Unterricht seitens der Lehrer als Hilfsmittel die Vokalzeichen eingeführt werden mußten, und allein diese Notwendigkeit gibt uns eine Erklärung für die Entstehung dieser Zeichen. Diese Ansicht, von Pinsker[3]) und Graetz bereits ausgesprochen, auch von Weiß angenommen[4]), kann uns demnach sicher Palästina, das Stammland der soferischen Wirksamkeit, als Heimat des Vokalisationssystems annehmen lassen, für dessen Einführung es der Anregungen von fremder, wenn auch sprachverwandter Seite nicht bedurfte. Auch von neueren Forschern, wie von Praetorius, ist als Resultat ihrer Untersuchungen festgestellt worden, daß selbst die babylonischen Vokalzeichen eine Spur der griechische Vokalzeichen der Syrer nicht erkennen lassen[5]). Trotz aller von Graetz,[6]) Bacher und Pinsker selbst vor-

[1]) Vgl. JQR. I, S. 257 fgg.

[2]) Vgl. die genannten Studien a. a. O.

[3]) Einleitung in das babylonische Punktationssystem, S. 6.

[4]) A. a. O. S. 363—364. דור דור ודורשיו, S. 248—249.

[5]) Vgl. seinen Aufsatz: Über das babyl. Vokalisationssystem der Hebräer in ZDMG. LIII (1899), S. 181 fgg.

[6]) Vgl. besonders dessen Ausführungen a. a. O. S. 400. Es ist verwunderlich, daß Graetz diese aus dem pädagogischen Bedürfnis sich ergebende Notwendigkeit nicht für Palästina anerkennen will mit Hinweis auf die drückenden Zustände daselbst.

gebrachten Gründe ist auch eine Priorität des babylonischen vor dem als tiberiensisch bezeichneten palästinischen System nicht anzunehmen, wie auch Nöldeke letzteres nicht als jünger gelten lassen will[1]). Vollends aber haben Funde aus der Genisa mit einem, gleichfalls in Palästina üblichen, merkwürdigen Zeichensystem, dessen übrigens auch im Machsor Vitry bereits Erwähnung geschieht[2]), den Beweis erbracht, daß es vor einem etwaigen Herüberdringen der babylonischen Vokalzeichen solche auch im heiligen Lande gegeben hat. Diese, zuletzt von Kahle eingehend behandelten Reste des erst seit 12 Jahren bekannten Systems[3]), zeigen uns nun im Verhältnis zu dem sogenannten tiberiensischen eine große Unbeholfenheit und erweisen sich als für den Gebrauch unpraktisch, wodurch eben seine Priorität gegenüber diesem, und also auch dem babylonischen, als feststehend anzunehmen ist. Wir dürften demnach wohl, trotz der bisher herrschenden, gegenteiligen Anschauungen, Palästina als das Stammland der Vokalzeichen betrachten.

Hatte nun die Zeit des Druckes eine intensivere, maßoretische Tätigkeit nicht zur Entfaltung kommen lassen, worin wohl auch mit dem Eintreffen Mar Sutras II eine Änderung noch nicht eingetreten ist, so hat Dosa ben Eleasar die inzwischen in Babylonien unter günstigeren Umständen entwickelte Maßora wieder nach Palästina verpflanzt, wo sie in Tiberias nun liebevollere Pflege fand. Genau lässt sich die Zeit von Dosas Wirksamkeit für das heilige Land

[1]) Vgl. Geigers Jüd. Zeitschr. XI, S. 290. Ich nehme hier Veranlassung auf das viel schätzbares Material enthaltende Werk von Jacob Bachrach מאמרי יעקב הבבלי על קדמות הניקוד, Warschau 1897, hinzuweisen, wo das Alter der Vokalzeichen schon in die prophetische Zeit hinaufzurücken versucht wird.

[2]) Vgl. die ersten Veröffentlichungen hierüber in JQR. VI u. VII von Neubauer u. Friedländer.

[3]) Vgl. dessen Studie: Zur Gesch. d. hebr. Punktation, in Stades ZATW., S. 273 fgg.

nicht feststellen; doch wird man mit David Oppenheim nicht fehlgehen, wenn man das Ende der Saboraeerzeit, ungefähr das letzte Drittel des sechsten Jahrhunderts, annimmt[1]), — indem wir diese Epoche um ein weniges weiter ausdehnen als Graetz[2]), — zugleich die Zeit, wo die Derascha allmählig zum Pijjut wurde. Was diese Epoche an maßoretischen Ergebnissen liefert, können wir ungefähr wahrnehmen an dem diese Materie behandelnden Abschnitte der Massechet Sof'rim, besonders Cap. VI und VII, wo Anklänge an die ältere Massora des Talmud zu finden sind, die nun weiter fortgebildet wird[3]), und die man, verglichen mit der späteren, ein mehr grammatisches Gewand annehmenden Phase, die zweite Periode der Massora nennen kann. Derartige Vorschriften, wie sie der genannte Traktat enthält, haben wohl zur Abfassung des dem Mose ben Hillel zugeschriebenen, noch von David Kimchi erwähnten Musterkodex des sogenannten Sefer Halali geführt[4]).

Allmählich lichtete sich für die Juden Palästinas der Horizont. Die halachische Tätigkeit, allerdings mehr dem praktischen Interesse, als der diskussiven Erörterung dienend, wie sie in den babylonischen Hochschulen gepflegt wurde, fand ihren Ausdruck in den der Homilie sich nähernden Jelamdenu-Werken[5]), z. T. auch in Zusammenstellungen, denen wir im Massechet Sof'rim begegnen, und auch die massoretische Tätigkeit fand eine mehr schulgemäße, wir möchten sagen, akademische Behandlung. Zu der Zeit, als der Islam mehr und mehr befreiend wirkte, entfaltete sich auch auf diesem Gebiete eine intensivere Tätigkeit. Im

[1]) Vgl. dessen Aufsatz zur Geschichte des Massora im Magazin etc. II, S. 39.

[2]) Vgl. Frankel, Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud, in Monatsschr. 1861, S. 264—265, der circa 90 Jahre annimmt.

[3]) Vgl. hierüber J. Müller, Massechet Soferim, S. 8—10.

[4]) D. Oppenheim setzt dieses ins 7. Jahrhundert. Vgl. auch Leberechts Einleitung zur Edit. von D. Kimchis Wb. s. v.

[5]) Vgl. hierüber den folgenden Abschnitt.

zweiten Drittel des siebenten Jahrhunderts haben sich infolge prinzipieller Differenzen in Tiberias zwei Schulen gebildet, aus denen sich die nach ihren Hauptvertretern Ahron ben Moscheh ben Ascher und Ben Naftali genannten Systeme entwickelten. Klar hat aus den auch von Harkavy als echt befundenen Epigraphen einiger Tschufutkaleschen Bibelhandschriften[1]) Adalbert Merx die mit dem bereits erwähnten Pinchas, genannt ראש הישיבה, und Achijahu, genannt der חבר — ein nur in den palästinensischen Schulen heimischer Titel — beginnenden Reihen der jeweiligen Häupter dieser Schulen entwickelt[2]). Da an der Authentizität des genannten Berichtes und der darin vorkommenden Namen nicht zu zweifeln ist, gewinnen wir auch die Kenntnis der Tatsache, daß sich in Palästina Hochschulen mit dem Beginn der Herrschaft des Islams gebildet haben, die sich eine den babylonischen Akademien fast gleiche Verfassung gegeben haben, und in denen, dem Stand ihrer Studien entsprechend, halachische Erörterungen gepflogen wurden, besonders aber das System der Massora seinen bis ins Einzelnste sich erstreckenden Ausbau fand. Ein wichtiges Glied in dieser Kette von Tradenten der Massora ist nun Pinchas, den wir auch zugleich als Pijjutdichter kennen gelernt haben, ohne daß uns freilich bis jetzt synagogale Dichtungen von ihm bekannt geworden sind. Aber beide von ihm ausgeübte Tätigkeiten schließen sich der Wirksamkeit seines Vorgängers Eleasar Kalir an. Ist es doch dessen Verdienst, der hebräischen Sprache durch seine kühnen Wortbildungen gewissermaßen ein neues Gewand verliehen zu haben, wodurch die Sprache der Propheten, der Psalmisten und Spruchdichter als eine lebendige, der Fortbildung fähige sich

[1]) Vgl. dessen, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, S. 245—246.

[2]) Vgl. seinen Aufsatz über die Punktation einiger Targumhandschriften in den Verhandlungen des V. Orientalisten-Kongresses, Berlin 1882, Bd. II, Abtlg. I, S. 188—209, ferner Dikduke ha-Teamim von Baer u. Strack, S. 78—79, und die von Harkavy in Brülls Jahrbüchern II, S. 174—175 veröffentlichte Liste.

erwiesen hat, wenn auch manche Härten sich nicht vermeiden ließen[1]). Die Verbindung des Interesses für Sprachwissenschaft und synagogale Dichtung in dieser Zeit findet ja ihre Wiederholung im 11. und 12. Jahrhundert, wo der Begründer der einfachen, zum Teil mit grammatischer Erkenntnis gepaarten Schriftauslegung in Nordfrankreich, Menahem ben Helbo[2]) und sein Neffe Joseph Kara[3]), den Pijjutim eines Kalir u. a. m. durch Kommentare ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Ein Blick auf die Träger der Namen in dem von Merx und Harkavy behandelten Epigraph zeigt uns am Beginn solche, die uns am Schluß der Liste der Nachkommen des aus Babylonien gekommenen Archipherekyten Mar Sutra, wie sie uns das Seder Olam Sutta erhalten hat, gleichfalls begegnen. Es sind der erwähnte Pinchas und dessen Sohn, der im Seder Olam חצוב genannt, wird dessen richtiger Name aber zweifelsohne Habib zu lesen ist[4]), der als Nachfolger des Begründers einer zweiten Schule, des Chaber Achijahu, bezeichnet wird. Den Wandel der Verhältnisse von der Herrschaft der Byzantiner zu der des Islam, sehen wir darin, daß Pinchas' Name noch die griechische Bezeichnung פיפיוס = Papias führt[5]), während sein Nachfolger Abraham schon als בן סראת genannt wird, ein Name, der nach Steinschneider auch als der eines jüdisch-arabischen Arztes vorkommt[6]).

Der Ort der Tätigkeit der Massoreten ist jedenfalls Tiberias, das als קרית ספר auch für die Heimat Kalirs in Betracht kommt. In dem genannten Epigraph und auch noch

---

[1]) Vgl. hierüber auch die Nachweise von Zunz in der Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 627—643.

[2]) Vgl. hierüber Poznański in פתרוני ר' מנחם בר חלבו לכהיק, Warschau 1904, S. 13—14 u. 50—59.

[3]) Vgl. hierüber Epstein in Hachoker I, S. 32 u. Ziemlich im Magazin 1886, S. 176 fgg.

[4]) Vgl. hierüber Brüll, Jahrbücher V, S. 96—97.

[5]) Vgl. a. a. O. S. 97.

[6]) Vgl. HB. S. 92. — Vgl. ferner auch Merx a. a. O.

in späterer Zeit[1]) tritt uns aber für diese Stadt der Name מדינת מעוזיה entgegen. Diesen wird man wohl, schon nach dem Vorgang von Hupfeld[2]), nur eine symbolische Bedeutung beilegen müssen, doch nicht in dem von ihm angegebenen Sinne. Vielmehr erblicke ich darin entweder eine Bezeichnung für Tiberias als Stadt des Heiligtums: »die feste Burg Gottes«, womit ein Hinweis darauf gegeben ist, daß in dieser Stadt für das Heiligtum Gottes, wie man das Massorastudium nach Ben Ascher's Mitteilung, in Anlehnung an das heilige Haus nannte[3]), gewirkt wurde, indem die Massora die Mauern des Heiligtums gleichsam festigen wollte. Vielleicht aber wurde es in der Zeit des in Palästina wieder erwachenden Selbstgefühles, als man sich Babylonien nicht mehr untergeordnet, sondern mehr gleichberechtigt fühlte, מעוזיה genannt, was der für Sura gewählten Bezeichnung מחסיא, das ja auch »Schutz des Ewigen« bedeutet, vollinhaltlich gleichkommt.[4])

Die Tätigkeit der wiedererstandenen Massoretenschule knüpfte natürlich an das in den Talmuden und Midraschim niedergelegte Material an, zum Teil dasselbe erweiternd. So haben wir wohl aller Wahrscheinlichkeit nach den Gelehrten von Tiberias die Vermehrung der sogenannten תיקוני סופרים oder eigentlich כינוי סופרים von der in der Mechiltha sich findenden Elfzahl auf achtzehn zuzuschreiben[5]); möglich auch, daß auf sie die Einführung der umgekehrten Nun-ז- vor und hinter Numeri 10, 35 und 36 zurückgeht[6]). Von Pinchas' Bemerkungen haben

[1]) Vgl. Brüll a. a. O. S. 189.

[2]) Vgl. a. a. O. u. Baer-Strack a. a. O. S. 80.

[3]) Vgl. z. B. Dikduke, S. 253 Ende.

[4]) Nachträglich bemerke ich, daß schon Bornstein in seinem Aufsatz über den Kalenderstreit zwischen Saadja und Ben Meir in der Festschrift für Sokolow, Warschau 1904, S. 177, hierin eine Beziehung zu dem Namen für Sura findet.

[5]) Vgl. Dikduke, S. 44, § 57 u. Blau a. a. O. S. 49—50.

[6]) Vgl. Blau a. a. O. S. 44.

sich nur winzige Reste erhalten, von denen die meisten die Punktation, eine die Akzentsetzung betreffen[1]). In einigen dieser Mitteilungen wird er als המלמד, der Lehrer, bezeichnet. Im weiteren Verlauf der erwähnten Massoretenliste begegnet uns der Name R. Mosche, der auch den Namen Mocha führt. Ein alter Irrtum, der aus dieser doppelten Bezeichnung zwei verschiedene Personen konstruieren wollte, hat diese zugleich auch für das Karäertum in Anspruch genommen, als die Begründer des tiberiensischen Vokalisationssystems, מתקני ניקוד המבראני[2]). Dieser Bericht hat ebensowenig Anspruch auf Glaubwürdigkeit, wie der des gefälschten Berichtes des Abraham ben Simcha[3]), wo von dem Nakdan Mosche, als erstem Erfinder der Vokale behufs Erleichterung des Unterrichts, gesprochen wird, wobei eben nur das eine historische Reminiszenz ist, daß die Vokalzeichen dem Jugendunterricht ihre Entstehung verdanken. Eine besonders eifrige Pflege widmete die Familie des Ascher, genannt הגדול הזקן, zu Beginn des neunten Jahrhunderts, dem Studium der Massora. Welche Anerkennung den Leistungen der palästinensischen Massoreten in Babylonien gezollt wird, ersehen wir aus den Worten des Gaon Zemach ben Chajjim in seinem Responsum an die Kairuaner Gemeinde betreffs Eldad ha-Danis[4]), wo er auch unter anderem von dem Unterschied zwischen Babylonien und Palästina sagt: יאפילו במקראות שהן קביעין בכתוב יש שינוי בהן בין בבל לא"י בחסרות וביתירות ובפתוחות ובסתומות ובפסקי הטעמים ובמסורות בחיתוך הפסוקים, eine Äußerung, die übrigens auch für die Bezeichnung des Massorastudiums zu jener Zeit von Bedeutung ist. Was nun die beiden letzten

[1]) In den Dikduke selbst wird er nur S. 14, § 14 erwähnt; vgl. die Zusammenstellung a. a. O. S. 84.

[2]) Vgl. hierüber Monatsschrift 1876, S. 480 u. 1881, S. 403, ferner Harkavy bei Rabbinovitz, דברי ימי ישראל III, S. 195, Anm. 41.

[3]) Vgl. Graetz V[3], S. 475–476, und dagegen Harkavy a. a. O. S 380, Anm. 113.

[4]) Vgl. Epstein. Eldad Hadami, S. 7.

Glieder der genannten Massoretenreihe betrifft, so ist für uns auch das Karäertum des Mosche ben Ascher und seines Sohnes unhaltbar geworden, trotz der nochmals von Graetz vorgebrachten Gründe hierfür[1]). Die mannichfachen auf Talmud- und Hagadaaussprüche sich gründenden Wendungen[2]), ferner die Berührungen mit dem Gedankenkreise des Sefer Jezira, das lediglich dem Rabbanitentum angehört, ferner die Hervorhebung der Verbindlichkeit der Aussprüche der Weisen[3]) — dies alles läßt uns, trotz einzelner, vielleicht der karäischen Ausdrucksweise nahestehenden Worte[4]), die Zugehörigkeit der beiden ben Ascher zum Karäertum als endgiltig ausgeschlossen annehmen. Daß aber gerade die uns die Kunde von Mosche ben Ascher's Wirken gebenden Dokumente im Besitz von Karäern waren, oder für diese geschrieben waren[5]), beweist uns nur die vollständige Abhängigkeit der das »Suchen in der Schrift« und deren Erforschung mehr im Munde führenden als es wirklich betätigenden Sekte von den so vielfach geschmähten Rabbaniten, die allein für die sorgfältige Hütung des Thorawortes und die Ausgestaltung der Grammatik Sorge trugen, was freilich späterhin den als besondere Leuchte der Karäer geltenden Elia Hadassi nicht hinderte, in den grammatischen Partieen seines

---

[1]) Vgl. seine Bemerkungen in der Monatsschrift 1881, S. 366—367, Anm. 1, trotz Baer-Strack in den Dikduke, S. XIII—XIV; vgl. jetzt auch Harkavy a. a. O. S. 488—489, Anm. 183 u. Harris in JQR. a. a. O. S. 244—245. Vgl. Auch die Nachweisungen der Herausgeber an verschiedenen Stellen.

[2]) Vgl. Dikduke, S. XIII, und Rosins Besprechung in der Monatsschrift 1881, S. 521—522.

[3]) Vgl. z. B. § 9, S. 11, Z. 5—6 ועל דברי חכמים לא יעבורה.

[4]) Vgl. ebendort und Harkavy a. a. O. Die von Graetz urgierten Ausdrücke: ברעת u. בערה haben hier durchaus nicht den von ihm substituierten Sinn, wie auch schon aus dem dazwischen stehenden בציווי ersichtlich ist. Das Wort בערה zumal hat doch, wie die Variante בכנסת ergiebt, die Bedeutung, daß es von der Gemeinde Israels bewahrt wurde.

[5]) Auch diese Momente macht Graetz a. a. O. geltend.

Eschkol ha-Kofer sich die Resultate der Forschungen des seine Sekte schonungslos bekämpfenden Abraham Ibn Esra ohne weiteres zu eigen zu machen[1]). Die Leistungen des Ahron ben Mosche ben Ascher insbesondere, die zuletzt Bacher mit der ihm eigenen Präzision dargestellt hat[2]), führen uns bereits in die Vorhalle zu dem stolzen Bau, der jüdischen Nationalgrammatik, die ihre ersten Anregungen dem Stammland verdankt.

Im Zusammenhang mit dieser Darstellung von der in Palästina auf die äußere Gestalt der schriftlichen Lehre verwendeten Mühe sei noch kurz die Pflege des Gesetzesstudiums, das an die mündliche Lehre anknüpfte, besprochen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Palästina immer mehr in geistige Abhängigkeit von Babylonien geriet und die Stagnierung in der Entwickelung der Halacha eine beständige war. Hieran änderte auch zunächst nichts die Übersiedelung Mar Sutra's aus Babylonien, wo eine kräftig pulsierende talmudische Tätigkeit sich geltend gemacht hatte, die auch die im sechsten und siebenten Jahrhundert zum Teil mit Religionsverfolgung verbundenen Erschütterungen nicht ganz zum Stillstand hatten bringen können. Demgegenüber bietet Palästina uns aus der genannten Zeit nur Sammlungen von Halachas, wie sie in der allerdings erst später endgiltig redigierten Massechet Sof'rim enthalten sind. Allerdings ist in diesem Lande mehr der Midrasch gepflegt worden. Als Zeugnis dieser Tätigkeit haben wir zunächst die Sammlung des sogenannten

---

[1]) Vgl. die Ausführungen von Bacher in seiner Abhandlung über Jehuda Hadassi's Grammatik und Hermeneutik, Monatsschr. 1896, S. 68 fgg. u. ibid. S. 126.

[2]) In seiner Schrift: Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 22—38. Die Terminologie Ben Ascher's ist von ihm in seiner Schrift: Die grammatische Terminologie des Juda Chajûg gelegentlich nachgewiesen.

»Bereschith Rabba«[1]) anzusehen, ferner gehören wohl sicher einer etwas späteren Zeit das Jelamdenu und die Grundschrift des Tanchuma an, da die uns vorliegenden beiden Rezensionen des letzteren Werkes sicher jüngeren Ursprunges sind[2]). Bezeichnend für den Stand der Kenntnisse und auch für die Art des Midrasch- und Halachastudiums ist besonders das Jelamdenuwerk[3]), indem einerseits die Belehrung in öffentlichem Vortrag über halachische Bestimmungen mit der Aufforderung ילמדנו רבינו erbeten wurde, andererseits man zu dem in der tannaitischen Epoche geübten Brauch, Haggadisches mit Halachischem zu verbinden, zurückkehrte. Wollten wir es versuchen, ein bestimmtes Alter für das ursprünglich diesen Namen tragende Werk festzusetzen, so kann uns vielleicht dessen Sprache, in der wir viele fremde Elemente wahrnehmen[4]), zu der Annahme führen, daß es einer Zeit angehört, in der dem Volke diese Sprachbildungen noch geläufig waren, also etwa die Epoche des Überganges von der byzantinischen zur arabischen Herrschaft. Es ist nun die Frage, ob die in den uns vorliegenden Rezensionen voranstehenden Fragen halachischen oder haggadischen Inhalts noch aus dieser Zeit herrühren oder lediglich den späteren Bearbeitern des Tanchuma zuzuschreiben sind, und ferner, ob die Frage-

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei darauf verwiesen, daß die landläufige Erklärung der Bezeichnung »Rabba« durch das dem R. Hoschaja beigelegte gleichlaufende Epitheton unhaltbar geworden ist, indem glaubwürdige Mss. des Midrasch den Namen des Genannten ohne diese Benennung haben; vgl. Jacob's Besprechung von Theodor's Ausgabe des Midrasch Bereschith Rabba in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1905, S. 365.

[2]) Vgl. hierüber Epstein im Beth Talmud. Jhrg. IV.

[3]) Grünhut hat in seinem Sefer ha-Likutim T. IV—VI (Jerusalem 1900—1903) den Jelamdenu zu Numeri, Deuteronomium und Genesis zu rekonstruieren versucht.

[4]) Vgl. hierüber Grünhut in der Einleitung zu Sefer ha-Likutim T. IV, Jerusalem 1900, S. 5 fgg.

formel ילמדנו רבנו nur eine phraseologische Aufforderung zu einer Darlegung des betreffenden Gegenstandes ist, oder eine wirkliche Bitte um Belehrung enthält. Mit Recht weist Lerner darauf hin[1]), daß zum Unterschied von den im Talmud selbst sich findenden Jelamdenuformeln, es sich in der uns erhaltenen Gestalt des Jelamdenu um bereits feststehende Halachas handelt. Betrachten wir dieselben näher, so finden wir, daß es sich sowohl bei den Fragen streng halachischer Art, wie bei den über ethische Probleme[2]) fast ausnahmslos um Sätze aus der Mischna oder den ihr nahestehenden tannaitischen Midraschim handelt[3]). Oft finden wir auch, daß in der Frage selbst schon der Wortlaut der Mischna selbst angegeben wird. Soll die Bitte um Belehrung nun bloß eine Aufforderung gewesen sein an den Darschan, um sich über ein Thema zu verbreiten, das klar ausgesprochen in dem halachischen Lehrstoff vorlag, oder gar ihm Gelegenheit zu geben, sich als virtuoser Redner zu zeigen, der, wie Epstein meint[4]), nach Art der Sophisten sich weitläufig über den Gegenstand verbreiten wollte, ohne einen bestimmten Zweck zu verfolgen? Außer den von Lerner[5]) und Grünhut dagegen vorgebrachten Gründen ist noch einzuwenden, daß schwerlich im Judentum der damaligen Zeit eine derartige Nachahmung griechisch-römischer Art stattfinden konnte, schon aus bewußter Abneigung gegen das so verhaßte Edom. Wir können aber auch nicht die Jelamdenuformeln mit Lerner als bloße Ein-

[1]) Vgl. dessen Abhandlung »Jelamdenu Rabbenu« im Jahrbuch der Jüd.-Literarischen Gesellschaft I, Frf. a. M. 1903, S. 205—207.

[2]) Vgl. einige derartige in Tanchuma ed. Buber.

[3]) Vgl. z. B. Tanchuma ed. Buber, Abschn. מקץ Nr. 14 (S. 198), das aus Sifra zu Lev. entnommen ist.

[4]) Vgl. seine Ausführungen in der Einleitung zu Grünhuts Sefer ha-Likutim, T. II (Jerus. 1898), S. 23—24.

[5]) A. a. O., S. 206.

[6]) A. a. O., S. 24, Anm. 1—4.

[7]) So meint Lerner a. a. O., S. 207, § 6.

kleidungen ansehen, vielmehr muß ein bestimmter Zweck die Veranlassung gegeben haben, gerade in solche Mischnasätze die Fragen zu kleiden. Eine Lösung dieses Problems können wir vielleicht darin finden, wenn wir bedenken, daß unter der Deuterosis, deren Verwendung im Gottesdienst Justinian verboten hat, auch die Mischna zu verstehen ist[1]). Um nun die Lehrsätze derselben und der mit ihr verwandten halachischen Midraschim nicht ganz aus dem belehrenden Vortrag schwinden zu lassen, hat man diese Art der Einführung gewählt, indem man in Frage- und Antwortstellung den Inhalt der Mischna oder Boraitha möglichst wortgetreu wiedergab, um sie so dem Zuhörerpublikum fester einzuprägen. Einer solchen Zeit wäre vielleicht die Entstehung dieser Sätze zuzuschreiben, zumal ja Eingriffe in die Gestaltung des Gottesdienstes und auch der Lehrvorträge bis in die letzte Zeit der byzantinischen Herrschaft sich nachweisen lassen, wie es auch aus dem von einem Schüler des Jehudaï Gaon in dessen Namen mitgeteilten Bericht in einem aus der Genisa stammenden Responsum betreffs der mit Beginn der Araberherrschaft eingetretenen Wendung hervorgeht[2]).

Indem wir so annähernd die Zeit des eigentlichen Jelamdenu bestimmen können, entfällt auch die Annahme Lerners, daß dieser nach dem Vorbild der Scheëltot des R. Acha gearbeitet sei[3]). Dieser, der wegen Zurücksetzung bei der Verlei-

[1]) Vgl. hierüber besonders Harkavy bei Rabbinowitz, דברי ימי ישראל III, S. 400, Anm. 124.

[2]) Vgl. das von Ginzberg in JQR. XVIII veröffentlichte Fragment, S. 110, Z. 4: ובאו ישמעאלים והניחום לעסוק בתורה.

[3]) Lerner a. a. O. § 9, S. 210 will zunächst als klassischen Beleg für die Abhängigkeit des Jelamdenu von Scheëltot hinstellen Tanchuma (frühere Ausgabe) Bereschit Nr. 4 = Scheëltot Nr. 1 Afg., da die Frage הבונה בית חדש nur durch den von Sch. ausgeführten Vergleich erklärbar sei. Es ist aber zu bemerken, daß erstens Jel. dieses Thema bei den Betrachtungen über die Schöpfung bespricht und ausschließlich von dieser handelt, Sch. hingegen den Sabbat zum nA

hung der Gaonswürde sich nach Palästina wandte, hat uns in seinem Scheëltot ein nicht nur für seine Zeit wertvolles und merkwürdiges, sondern auch späterhin noch außerordentlich geschätztes Werk[1]) hinterlassen. Er verbindet Halacha mit Haggada, unter Hervorhebung der ersteren, so daß der Midrasch nur gewissermaßen als Beiwerk erscheint. Schon Zunz und neuere Forscher haben den Beweis zu erbringen versucht, daß die Scheëltot in Palästina selbst entstanden sind[2]). Allerdings wäre die bei R. Acha nachzuweisende Bekanntschaft mit dem Talmud Jeruschalmi allein nicht ausschlaggebend hierfür[3]). Aber die ganze Anlage des Werkes, mit dem darin zum Ausdruck kommenden lehrhaften Ton setzt ein mit der in den babylonischen Hochschulen üblichen talmudischen Diskussion wenig vertrautes Publikum voraus, und die Deraschas mit den eingeflochtenen Haggadas dienen direkt einer nur für Palästina berechneten Volksbelehrung, die in Anknüpfung an das, was der Jelamdenu erhalten

laß nimmt, daß ferner inhaltlich in beiden Werken eine große Differenz hierbei sich kundgiebt. Außerdem aber ist in Tanchuma, das eine Bearbeitung des alten Jelamdenu ist, das von Scheëltot behandelte Thema in Nr. 2 teilweise direkt enthalten, so daß die recht lose Anlehnung an das dort erwähnte Beispiel nicht in Betracht kommen kann. Viel eher könnte man die betreffende Jelamdenustelle zurückführen auf den im Bereschith Rabba Kap. 3, Afg., betreff Gen. I, 3 sich findenden Vergleich vom Bauen des Palastes. Ebensowenig kann eine Identität nachgewiesen werden zwischen Jelamdenu in Tanchuma ed. Buber שקץ Nr. 11, S. 195—196 (frühere Ausgabe חיי שרה Nr. 5) und Scheëltot Nr. 8, S. 4a, da beide auf einer gemeinsamen Talmudstelle basieren, im weiteren Verlauf aber sich völlige Verschiedenheit zeigt.

[1]) Vgl. die Äußerung Abraham Ibn Dauds im S. ha-Kabbala (ed. Neubauer, Anecdota I, S. 63) und die Zusammenstellung der Urteile der Rischonim über dieses Werk bei Asulai, Schem ha-Gedolim, T. I s. v. רב אחא.

[2]) Vgl. GV.[2], S. 322, Brüll, Jahrb. II, S. 148—149 und zuletzt Poznański in seinem im Hakedem Jhrg. I erschienenen Artikel über den Jeruschalmi bei den Gaonen, S. 144 fgg.

[3]) Vgl. ebendort u. auch S. 135—142.

hatte, zu einer höheren Stufe der Gesetzeskenntnis hinleiten wollten, und hierzu wurde gerade die Anlehnung an die Sedarim gewählt. In allen diesen Punkten zeigen die Scheëltot ein ganz anderes Bild, als die in und für Babylonien verfaßten Halachot Pesukot, des Jehudaï Gaon[1]).

Als ein durch die Scheëltot veranlaßtes Produkt der palästinensischen Geistestätigkeit kann auch die Überarbeitung des Jelamdenu und der Grundschrift des Tanchuma angesehen werden, die uns in den alten Druckausgaben des Tanchuma vorliegt. Man vergleiche z. B. Scheëltot Anfang mit Tanchuma Nr. 2, wobei zu bemerken ist, daß die etwas ungewöhnlichen aramäischen Ausdrücke ליה (וכד מצנית[2] und הילולא der Vorlage dort durch verständlichere, wenn auch nicht ganz adaequate Wendungen wiedergegeben sind. Das Eingangswort שאילתא läßt uns die Annahme der Entlehnung aus Scheëltot zur Sicherheit erheben, nur, daß diese ganze Abhandlung hier nicht an richtiger Stelle steht, sondern hinter Nr. 5 gehört. Auch der R. Acha eigene Ausdruck ברם צריך ist herübergenommen, wobei jedoch Tanchuma sich bedeutend kürzer fassend, das Thema zu Ende führt, während Scheëltot nach längerer Digression das Thema wieder aufnimmt. Bei Tanchuma wiederum schließt sich daran mit den be-

---

[1]) Neuerdings will Kaminka, der eine neue kritische Ausgabe der Scheëltot vorbereitet und gleichsam als Einleitung hierzu einen Artikel im Hakedem Jhrg. II, Heft I, über das Verhältnis der Scheëltot zum Jeruschalmi veröffentlicht, erstere als jüdisches Gegenstück zu den damals in syrischen Lehrhäusern gepflogenen Verhandlungen ansehen, indem viele formale Übereinstimmungen sich aufweisen ließen. Es muß dies jedoch erst einer näheren Prüfung unterzogen werden. Eine Anlehnung der Scheëltot an ähnlich klingende Stellen im Babli, wie z. B. שאול שאילה וו, Sabbat 30 a—b, ist auch wegen der grundsätzlichen Verschiedenheit in Anlage und Aufbau meines Erachtens nicht anzunehmen.

[2]) Die in der Ausgabe Dyhernfurt gegebenen Erklärungen zu diesem Wort können nicht befriedigen, wenn nicht מצבי gelesen wird. Die ed. Wilna ist mir nicht zugänglich.

merkenswerten Worten: ותשובת שאלה זו מבתיבתא שאלו eine Verhandlung über die Zeit der Megillavorlesung, indem bei Gelegenheit des auf den Sabbath den 13. Adar fallenden Estherfesttages zum ursprünglichen Thema zurückgeleitet wird. In Scheëltot hingegen wird die Vorlesung der Megilla im Abschnitt ויקהל behandelt, wenn auch in etwas anderer Weise. Ob nun die dort im Eingang genannte בתיבתא die von R. Acha oder einem seiner Nachfolger geleitete Hochschule war, oder, ob es sich um eine von Palästina nach Babylonien gerichtete Anfrage handelt, möchte ich ohne Weiteres nicht entscheiden. Ebenso zeigt Tanchuma, Abschnitt נח Nr. 4, eine direkte, wenn auch ein wenig geänderte Bearbeitung von Scheëltot, Anfang der Parascha Nr. 4, ferner Tanchuma, Abschnitt משפטים Nr. 6, im Verhältnis zu Scheëltot am Anfang dieser Perascha Nr. 58, und schließlich Tanchuma חקת Nr. 2 gegenüber Scheëltot, מטות Nr. 137, wobei ersteres auch an unrechter Stelle steht.

Als ein rein halachisches Gegenstück dieser eben behandelten Jelamdenubearbeitung haben wir die Schlußredaktion der Massechet Sof'rim anzusehen, in der manches in Stil und Inhalt an R. Achas Werk erinnert, wie es bereits J. Müller dargetan hat[1]). Die in diesem Traktat enthaltenen Riten jedoch suchen gegenüber Babylon die Selbständigkeit für die palästinensische Tradition zu wahren[2]), wozu wohl sicherlich berechtigter Anlaß gegeben war. Denn, wahrscheinlich durch den Ruf des Verfassers der Scheëltot angelockt, haben sich in Jerusalem und anderen Städten Palästinas viele Babylonier angesiedelt, die die von ihrer Heimat ausgeübte geistige Suprematie auch zur Geltendmachung ihrer synagogalen Gebräuche gegenüber

[1]) Vgl. dessen Edition § 16, S. 21 u. Anm. 44. Mit Unrecht jedoch glaubt M. in der Wendung אבל an zwei Stellen eine Nachbildung des Stiles der Scheëltot zu erblicken, da es hier nur eine durch den Text selbst gegebene Einschränkung enthält.

[2]) Vgl. ebendort § 15, S. 19 u. Anm. 37.

denen der Einheimischen benutzen wollten. Wir erfahren dies aus dem oben erwähnten Responsum eines Schülers oder jüngeren Zeitgenossen des Jehudaï Gaon[1]). Es betrifft dies die Rezitation der Keduschscha, die, gemäß dem palästinensischen Brauch, nur im Frühgebet der Sabbat- und Festtage stattfand, und deren Vortrag auch in der Wochentagsliturgie die Babylonier, dort, wo sie in der Überzahl waren, unter Anwendung von Gewalt durchgesetzt hatten[2]).

Was nun aber den Stand der Kenntnisse und der Pflege der eigentlichen Halacha, besonders des Straf-, Zivil- und Eherechts betrifft, so müssen nach den uns, allerdings sehr spärlich erhaltenen literarischen Denkmälern, diese auf einer ziemlich niedrigen Stufe gestanden haben. Zeugnis geben uns hiervon die in der den Namen שערי צדק führenden Sammlung von gaonäischen Gutachten enthaltenen Bescheide nach Palästina, die die besondere Bezeichnung תשובות ארץ ישראל führen[3]). Es erscheint zunächst auffallend, daß es sich darunter auch um Angelegenheiten handelt, die klar und deutlich in der Mischna ausgesprochen sind, wie z. B. III, 2, No. 27 (S. 15 a), z. T. wiederholt in IV, 4, 73—75 (S. 69 b), ferner V, 6, No. 23 (S. 83 a). Besonders beachtens-

---

[1]) Das betreffende Responsum ist auch geschichtlich sehr interessant, und bietet besonders Aufschluß über die durch eine תקנת שמר veranlaßte Einfügung des Schema in die Keduschscha. Was den Text selbst betrifft, so ist sicher von S. 111, Z. 25: דברים הללו an das Fragment eines anderen Responsum anzunehmen. Denn ganz augenscheinlich nimmt die nun folgende Schilderung der außerordentlichen Geistes- und Herzenseigenschaften Jehudaïs Bezug auf seine Skrupulosität betreffs der sogen. סירכא, sodaß zwischen וביומים טובים und dem folgenden eine Lücke sein muß. Demnach sind auch die Bemerkungen Elbogens in seinen Studien z. Gesch. d. jüd. Gottesdienstes, S 23, betreffs Jehudaïs in diesem Zusammenhang zu berichtigen.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 111, S. 20 fgg.: עד עכשיו אין אומרים בארץ ישראל קדוש ושמע אלא בשבת או ביומים טובים בלבד בשחרית (בלבד) חוץ מירושלים ובכל מדינה שיש בה בבליאין שעשו מריבה ומחלוקת עד שקיבלו עליהם לומר קדושה בכל יום. Vgl. auch Elbogen a. a. O. S. 23.

[3]) Vgl. auch J. Müller, Mafteach, S. 15, Anm. 3.

wert ist IV, 1, No. 7 (S. 30 a), woraus hervorzugehen scheint, daß es damals noch in Palästina üblich war, den sogenannten קנס zu erheben, da wohl dazu Anlaß gegeben war. Ferner wird darin ein durchaus lehrhafter und ein etwas überlegen klingender Ton angeschlagen, der sich merklich abhebt von dem, den die nach Kairuân oder im neunten Jahrhundert beispielsweise nach Spanien ergangenen Bescheide zeigen. Einer scharfen Rüge gar begegnen wir in einem, gemäß verschiedener Anzeichen wohl auch nach Palästina gerichteten Responsum, wahrscheinlich aus der Mitte des 9. Jahrhunderts[1]); wo von dem sehr häßlichen und an »Raub und Betrug« streifenden Brauch gesprochen wird[2]), die der Braut von ihrem Vater mitzugebenden Gegenstände dem Bräutigam zu einem den wirklichen Wert übersteigenden Preise anzurechnen.

So gewährt uns Palästina das Bild einer Minderwertigkeit in bezug auf intensives Studium der Halacha, wenn auch die Haggada edle Früchte getragen hatte. So lange das Gaonat in Babylonien in seinem alten Glanze dastand, konnten im Stammland keinerlei Selbständigkeitsgelüste sich geltend machen. Erst, als das Gaonat in Sura im Stadium des Verfalls sich befand, und, bevor es mit Saadja neuen,

---

[1]) Es ist das von Ginzberg JQR. XVIII, S. 449 fgg. veröffentlichte Responsum, das wohl einer ganzen, wahrscheinlich aus der Mitte des 9. Jahrhunderts stammenden Sammlung angehört, da in einem derselben (S. 455) Zadok Gaon als verstorben angeführt wird. Es wird dort, S. 449, von einem Brauch gesprochen, der verschieden ist von dem aller anderen Gegenden: כך ראינו שמנהג שלכם משונה מכל שנהוג בכל מקומות ישראל, und ferner heißt es S. 450, Z. 5–6: מנהג בישיבות (בבבל ובכל מקומות ישראל! Vergleiche dazu die Wendung in Schaare Zedek IV, 4, Nr. 78 (S. 69 b), das gleichfalls nach Palästina gerichtet war: וכך מנהג אצלינו ובשאר מדינות.

[2]) Vgl. S. 449, Z. 12–13: אין מנהג רע ומכוער מנהג שלכם ויש בי משום גזל ומשום גנבת דעת . . . שמתקהלים ויושבים זקני ישראל במסיבה וכותב אבי כלה בנדים מאה מנה במאה וחמשים ושיוי אלף באלף וחמש מאות על חתן עשוק.

wenn auch nur vorübergehenden Ruhm erhielt, dachte man in Palästina daran, sich von der Bevormundung von Babylonien zu befreien, und im zehnten Jahrhundert zeigt sich in ersterem Lande tatsächlich ein regeres Streben, besonders bei Gelegenheit des Streites mit Ben Meir. Dieses soll jedoch in dem nun folgenden Kapitel über Saadja eingehender dargestellt werden.

(Fortsetzung folgt.)

Ein Autograph des Maimonides.

Von Israel Friedlaender (New-York).

Das im Folgenden erörterte maimunische Autograph stammt aus der Cairo-Genisah in Cambridge. Ich fand es unter einer Anzahl jüdisch-arabischer Genisastücke, die sich fast sämtlich auf Maimonides beziehen, und die seiner Zeit von Professor Schechter behufs näherer Untersuchung ausgesondert wurden. Durch Prof. Schechters Güte war ich in der Lage, in diese interessante Sammlung Einsicht zu nehmen und manches aus derselben abzuschreiben. Ich schulde Herrn Prof. Schechter für sein freundliches Entgegenkommen herzlichen Dank. Das hier autotypisch reproduzierte Autograph ist ein Responsum auf eine an ihn gerichtete Frage und ist üblicher Weise auf derselben Seite, wie diese, geschrieben. Die Rückseite ist freigelassen. Die Antwort ist ein ferneres Zeugnis für Maimonides' Takt und Lebensweisheit. Die Echtheit des Autographs anzuzweifeln, liegt nicht der geringste Grund vor. Man sieht absolut nicht ein, warum ein so kurzes Stück von zwei verschiedenen Händen hätte kopiert werden sollen. Die Schrift unseres Autographs ist mit den zwei maimunischen Autographen des British Museum (Or. 5519 A. B.)[1]) identisch.

[1]) Eines derselben findet sich in Facsimile in G. Margoliouths Artikel über Maimonides' Responsen in der Jewish Quarterly Review XI, 533 ff. Das Facsimile ist verkleinert und viel undeutlicher als das Original. Ich konnte beide Autographen im Original einsehen. Stein-

Charakteristisch für Maimonides ist die Schreibung ת̇ (mit zwei Punkten) für ש[1]) und ת̇̇ (mit drei Punkten) für ﺵ, eine Schreibung, die sonst nicht üblich ist. Die Schriftzüge und die soeben angedeuteten orthographischen Eigentümlichkeiten lassen die von Hirschfeld[2]) veröffentlichten Morefragmente als unzweifelhaft echt erscheinen. Dagegen ist das von S. H. Margulies[3]) in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1900) herausgegebene Zirkular sicherlich nicht von Maimonides selber geschrieben, höchstens nur von ihm unterschrieben[4]).

Ich gebe das Responsum in Text und Übersetzung wieder. Die Anfrage, von der leider die ersten anderthalb Zeilen weggerissen sind, ist nachlässig und inkorrekt geschrieben. Die Vokale und die meisten diakritischen Punkte sind von mir hinzugefügt. Dagegen habe ich das Autograph, das sorgfältig geschrieben ist, unverändert gelassen.

Text.

. . . . . ?

. . . . . ענוז גיר משבהה אנה קד עבת בכלאם מעהא

סי טלב מצאנעתהא ולם יכון[5]) להא בולך שאהד ולא דליל

ולם יגרא[6]) מנה קט הדה אלחאלה בל הדה אדעא[7]) אדעתה

---

schneider, Arabische Litteratur der Juden, S. 213, Zeile 20 bezweifelt ohne Grund die Echtheit dieses Autographs.

[1]) Ein Beispiel dieser Schreibung findet sich auch in unserem Autograph, Zeile 3.

[2]) Jewish Quarterly Review XV, 678 f.

[3]) Steinschneider, Arabische Litteratur, S. 213, Z. 5, und S. 223, Z. 10 ist Margulies statt Margoliouth zu lesen.

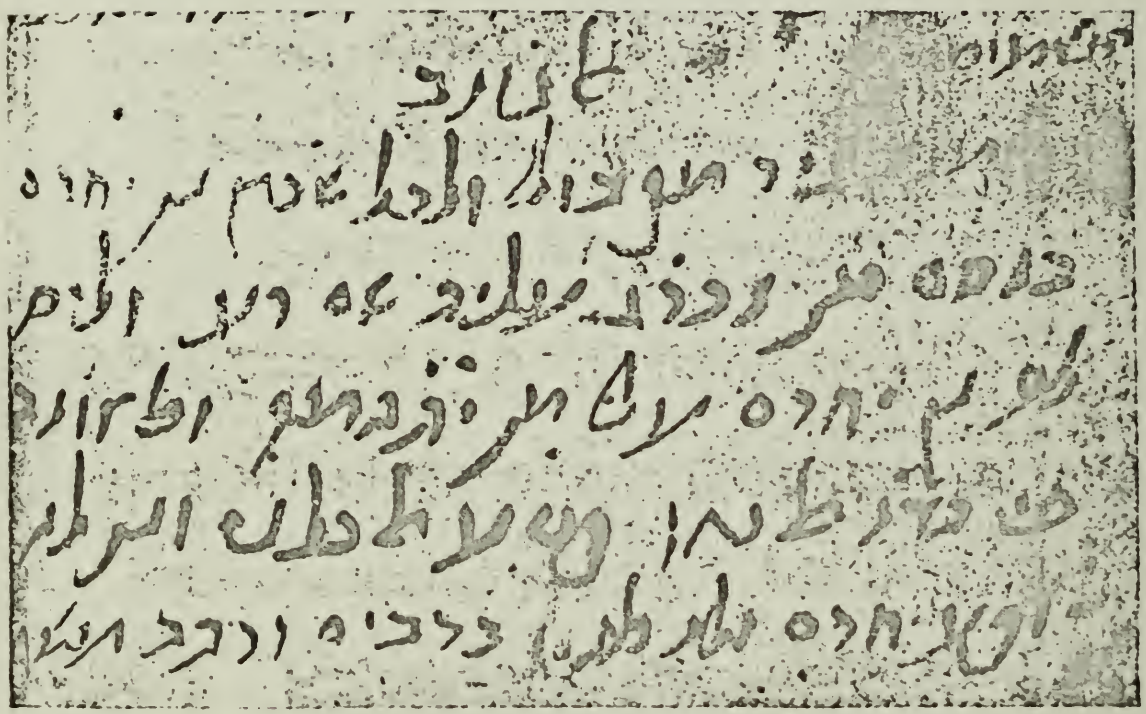
[4]) Das daselbst produzierte Autograph des Abraham Maimonides ist dagegen echt. In der oben erwähnten Cambridge-Sammlung finden sich einige Autographen desselben.

[5]) = يكن.

[6]) = يجسر.

[7]) So wie es da steht, gibt das Wort keinen Sinn. Ich lese

לקצר מנהא לאדיתה וכסר כלמתה וקטע רצקה[1]) וכגלה
ענד אלנאס פהל יכון כלאמהא עליה מצדק[2]) אם לא ואן אראד
אלרגל אלמדכור אן יברי נפסה הל לה אן יוקע חרם ברבים
עלי כל[3]) עמל הדה אלחאלה אן[4]) מן כדב עליה ואתהמה
במא לא ענדה אם לא יורינו רבינו ושכרו כפול מן
השמים:



אלדעוא = الدّعوى »Behauptung, Anschuldigung, Prätension.« Maimonides gebraucht das Wort auch sonst gleichzeitig als Masculinum und Femininum. Vgl. meinen Sprachgebrauch des Maimonides (Frankfurt a. M. 1902). sub voce.

[1]) Inkorrekt für רוקה.

[2]) = مصدّقا. Dieselbe Inkorrektheit, die jedoch ganz allgemein ist, auch unten in Maimonides' Antwort.

[3]) Ich setze מן ein, das mir für den Sinn und Bau des Satzes notwendig zu sein scheint.

[4]) Wohl verschrieben für או.

אלגואב
כלאמהא גיר מקבול ולכל שכץ אן יחרם
באסם מן אכרג עליה שם רע ולים
לה אן יחרם עלי מן יתהמה ואלצואב
פי הדא אלנחו קטע אלכלאם ואן לא
יוקע חרם ולא כלאם[1]) ברבים וכתב משה.

Übersetzung.

1. . . . . eine alte Frau (?)[2]) nicht verhehlend (?), daß er sich in verletzender Weise mit ihr unterhielt,

2. indem er ihr einen unanständigen Antrag machte. Sie hat jedoch dafür weder einen Zeugen noch einen Beweis,

3. noch ist jemals seinerseits etwas derartiges vorgekommen. Vielmehr stellte sie diese Behauptung auf

4. mit der Absicht ihn zu schädigen, sein Wort zu brechen[3]), seinen Lebensunterhalt abzuschneiden und ihn

5. vor den Leuten zu beschämen. Sind nun ihre Worte gegen ihn als wahr anzusehen, oder nicht? Und falls

6. der betreffende Herr sich (vom Verdachte) reinigen will, hat er des Recht einen öffentlichen Bann ergehen zu lassen

7. gegen einen jeden, der etwas derartiges thut[4]) oder der über ihn lügt und ihn verdächtigt

8. eines Vergehens, von dem er frei ist[5]), oder nicht?

---

[1]) = كلامًا, s. Anmerkung 5. Die Auslassung des א als nota accusativi findet sich ebenfalls in dem Autograph des Maimonides, Jewish Quarterly Review XV, 679 ff. (s. über dasselbe die einleitenden Bemerkungen zu diesem Artikel): ולים הו כלאם 1 verso, Zeile 14, אן תם עלם אלאהי ibidem Z. 5 von unten; וכונה ואחד 2 recto l. Z. Andererseits kommen daselbst auch die korrekten Schreibungen vor: סיכון דלך דאעיא 1 verso, Z. 3; קולא אכר 2 verso, l. 15.

[2]) Das erste Wort unseres Textes scheint عجوز zu sein. Doch erwartet man kaum ein derartiges Wort in diesem Zusammenhang.

[3]) Dies heißt wohl: das Vertrauen, das er genießt, zu untergraben.

[4]) Dies bedeutet wohl: gegen eine jede andere Frauensperson, die eine ähnliche Beschuldigung gegen ihn erhebt. Das Folgende dagegen bezieht sich auf Personen, die die Beschuldigung wiederholen.

[5]) Wörtlich: ihn verdächtigt mit Bezug auf etwas, das nicht bei ihm ist.

9. Möge unser Meister uns belehren und doppelten Lohn vom Himmel empfangen.

Antwort.

1. Ihre (der Frau) Worte sind nicht annehmbar. Ein jeder Mensch hat das Recht, in den Bann zu tun

2. den Namen eines jeden, der ihn in schlechten Ruf bringt. Doch hat er nicht

3. das Recht, in den Bann zu tun einen jeden, der ihn verdächtigt. Das Richtige

4. in solchen Dingen ist jedoch (alles) Gerede abzuschneiden und weder

5. einen Bann noch (sonst) Worte ergehen su lassen. Geschrieben von Moses.

Notiz.

Zu S. 437, Anm. 1, bemerke ich, daß ich in meiner Arbeit über denselben Gegenstand in הקול, Jahrg. II, Nr. 15 bis 25 auch über die vor mehr als dreißig Jahren versuchte Fälschung spreche und die Worte Rabbinowitz's (Verf. der דקדוקי סופרים) zitiere, die lauten: מי שניסע . . . לאסוף חתומים על העתקת או הדפסת הירושלמי מס' קדשים הוא רמאי וזייפן גדול ומטעה את הבריות.

Zu S. 440, Anm. »Jeruschalmi-Roman II. Band« bemerke ich, daß ich darüber in der Litterarischen Warte 1908, Nr. 6 ausführlich spreche, wo auch über das Gutachten Prof. Eutings das nötige gesagt ist.

Zu S. 442. Natürlich meinte ich Nachmanides, Ramban. Der Druckfehler Rambam ist in Nummer 31, S. 11 verbessert. Übrigens steht zwei Zeilen nach dem Druckfehler richtig Ramban und können die Worte »der seine schriftstellerische Tätigkeit תתקע beginnt (siehe Juchasin)« sich ja nur auf Ramban beziehen.

Da auch Aptowitzer Friedländer als Rabbiner bezeichnet, teile ich zur Ehre des Rabbinerstandes mit, daß F. weder Rabbiner ist, noch je gewesen ist. Auch den Doktortitel hat er sich beigelegt. Er heißt weder Ludwig, wie er in Mühlhausen im Elsaß sich nannte, noch Salomon, wie er sich jetzt unterzeichnet, ist auch, trotzdem er behördlich als Ungar bezeichnet ist, kein solcher, sondern Russe aus Bieschenkowitz im Gouv. Witebsk, sein Vater ist natürlich nicht הנאון מהרי"ם הספרדי, sondern ein einfacher russischer Jude, der den Namen בנימן יהושע trug. Er selbst heißt זוסא דמתקרי זוסקא. Meine Informationen sind authentisch.

Rotterdam. B. Ritter.

Besprechung.

Tosefta Mischna und Boraita in ihrem Verhältnis zu einander, oder palästinaensische und babylonische Halacha. — Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha von Dr. M. S. Zuckermandel, Rabbiner. In zwei Bänden. Erster Band. XXX und 484 S. Kommissionsverlag von J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1908, 8.

Der Aufforderung des geschätzten Redakteurs der Monatsschrift, eine Selbstanzeige des in der Überschrift genannten Buches zu geben, komme ich um so bereitwilliger nach, als ich im Jahrgang 1874 dieser Zeitschrift meine These über das Verhältnis der Tosefta zur Mischna in mehreren Artikeln zum erstenmale veröffentlicht habe, welche These ich dann in meiner Schrift: »die Erfurter Handschrift der Tosefta beschrieben und geprüft« (Berlin 1876) und in meinen Tosefta-Varianten (Monatsschrift und Sonderabdruck, Trier 1881) zu stützen suchte. Dem gleichen Zweck ist dieses Werk gewidmet. Ich komme damit meinem Versprechen nach, welches ich in meiner »Erklärung« (Monatschrift 1874, S. 427) gegeben, »daß ich mich .... in meinen Studien nicht beirren lassen und meinen Weg mit Gottes Hilfe fortsetzen werde«. Durch des Allgütigen Gnade ist es mir vergönnt, den ersten Band des Werkes herauszugeben, dessen zweiter zum größten Teil schon gedruckt ist und in nicht ferner Zeit mit Gottes Hilfe erscheinen wird.

Wie in den Artikeln der Monatsschrift und den genannten Schriften zeige ich auch in diesem Werke durch Analyse vieler talmudischer Themata, daß durchweg ein Gegensatz besteht zwischen palästinensischer und babylonischer Halacha, daß die Begriffe über die bearbeiteten Materien andere sind nach palästinensischer, andere nach babylonischer Auffassung, daß der Jeruschalmi mit der Tosefta übereinstimmt, der Babli aber mit der Mischna, woraus folgt, daß die palästinensische Mischna in Babylonien neu rediglert wurde. Die Teile, die unverändert aus der palästinensischen Mischna von der

babylonischen Redaktion aufgenommen wurden, fehlen in der Tosefta; hingegen enthält sie die von der babylonischen Redaktion ausgeschiedenen Teile und die Varianten der Mischna, so daß durch Zuhilfename von Mischna, Tosefta und Jeruschalmi die ursprünglich palästinensiche Mischna hergestellt werden kann.

In diesem Bande wird in 32 Nummern, von denen einzelne in mehrere Artikel zerfallen, welche Abhandlungen über verschiedene Gebiete der Halacha enthalten, dieser Nachweis durch genaues Eingehen auf die Quellen, Kommentatoren und Dezisoren in klarer, verständlicher Weise geführt.

So wird beispielsweise in Nr. 1 mit der Überschrift »ל mit dem Infinitiv des verbum und על mit dem Abstraktum« gezeigt, daß die Regel über die Form der Segenssprüche bei Ausübung der religiösen Gebote (ברכות המצות) verschieden war nach palästinensischer Halacha — Tosefta und Jeruschalmi — und babylonischer Halacha — Mischna Boraitha und Gemara —. In Nr. 2 wird nachgewiesen, daß der Ausdruck עובר לעשיתו eine andere Bedeutung hat im Jeruschalmi und eine andere im Babli. In Nr. 3 wird gezeigt, daß nach Tosefta und Jeruschalmi ein Unterschied bestand zwischen נתן תפילין, הניח תפילין und לבש תפילין, der in der Mischna und im Babli verwischt ist. So hat ferner die Phrase ניטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל (Nr. 6 a und b) nach dem Babli einen anderen Sinn als nach der Tosefta und dem Jeruschalmi. Über דבר שיש לו מתירין (Nr. 9a—c) haben die Tosefta und der Jeruschalmi eine andere Auffassung als der Babli, was in Babylonien zur Änderung der pal. Mischna führte, sowie zur Bildung neuer Boraithas aus Konsequenz der — irrigen Interpretation (לאו בפירוש אלא מכללא אתמר). Ebenso herrscht eine verschiedene Auffassung zwischen den palästinensischen und babylonischen Quellen über מין במינו (Nr. 17a—e) und טעם כעקר (Nr. 18). So fanden wir sprachliche Unterschiede zwischen der Tosefta und Mischna (Vgl. Nr. 31, בין־בין, ו־ו). Mehrere Mischnas, die bis jetzt unerklärt geblieben sind, finden durch meine These befriedigende Erklärung (Nr. 4, 19 c). Die Schwierigkeiten, die nach allen Erklärern über die Materie ביעור zurückbleiben, glaube ich, befriedigend gelöst zu haben. Andere Themata wird der zweite Band bringen.

H. Vogelstein hat in seiner Schrift: »Die Landwirtschaft in Palästina«, mehrere Worterklärungen gegeben mit dem Nachweis Mischna = Tosefta. Ich habe gezeigt, daß die Worte in der Mischna anders zu erklären seien als in der Tosefta. An mehreren Stellen habe ich dargetan, daß das System der Tosefta ein anderes sei, als das der Mischna (s. Vorrede X, wo ich auf die Stellen verwiesen habe).

Daß durch richtige Erklärung des Jeruschalmi viele historische und literarhistorische Annahmen berichtigt werden müssen, habe ich an mehrere Stellen gezeigt (vgl. Nr. 24 und 15 c).

Daß bezüglich der Rechtsbegriffe zwischen den Lehrern in Palästina und denen in Babylonien Verschiedenheit herrschen mußte, wird jeder, der über das Wesen des Rechts nachgedacht hat, ohne Weiteres sicher annehmen. In der Tat habe ich solche verschiedene Rechtsauffassungen zwischen den palästinensischen und babylonischen Amoräern mehrfach nachgewiesen (vgl. Nr. 13b und Nr. 29). Ich kann hier nur andeuten und muß betreffs der näheren Ausführung auf das Buch selbst verweisen.

Eine Variante zwischen T. u. M., die sich auf S. 440 befindet, will ich hier beispielsweise anführen, weil aus ihr zu ersehen ist, wie der Jeruschalmi korrumpiert ist, und wir die Kühnheit bewundern müssen, mit welcher R. Elia Wilna ihn emendiert hat. Diese Emendation war ihm aber nur möglich, weil er die Tosefta mit dem Jeruschalmi verglich. Zur genaueren Erklärung füge ich einzelne Sätze in Klammern bei.

»In der Mischna Meila ולד חטאת (3) § 5 heißt es חמור מועלין בה ובחלבה. R. Lippmann Heller, der oft sprachlichen Unebenheiten in der Mischna sein Augenmerk schenkt, findet es auffallend, daß חמור für Eselin gebraucht wird, was hier nur gemeint sein kann, da von deren Milch die Rede ist, das ist allerdings eine sprachliche Schwierigkeit. In einer lebenden Sprache, die für das männliche und weibliche Tier verschiedene Ausdrücke hat, wechselt man nicht leicht mit denselben. Ebesowenig, wie man sagen kann שור וחלבה, wird man חמור וחלבה gesagt haben. Höchstens wenn die Sprache abgestorben ist, kann der Unterschied sich verwischen. Im Sifra steht wirklich חמורתה und im Jerusch. Maasser scheni 3 b (54 c) steht in der Krotoschiner Ausgabe חמור, in der Ausgabe Sitomir חמורה, was offenbar eine Emendation des Herausgebers ist nach Sifra. In der Tosefta das. Abschnitt הקדיש פרה (1) § 17 lesen wir ר' יהשוע אומר מועלין בה בחלבה ובוולדה (so zu lesen statt בהן וולדה וחלבה s. R. David Pardo) חמור מועלין בו ובחלבו. Nach dieser LA ist חמור ganz richtig. Zuerst wird gesprochen von der Milch und dem Jungen der Kuh und dann von dem Fett des Esels. Würde im zweiten Fall von der Eselin die Rede sein, so hätte doch ובוולדה hinzugefügt werden müssen, wie im ersten Fall. Aber einen deutlichen Beweis, daß sich der Jerusch. auf die Tosefta bezieht, haben wir durch die Emendation R. El. Wilnas. Sie steht in dem Büchlein הגהות ירושלמי zu Seraim, herausgegeben von R. David Lurja. Sie lautet: וכל שאין (l. בטתה הוא) וחלב לאו כטתה היא לו פריון אין מועלין בו אן תפתרנה בחלב (ריל בקטע) לא יכול דתנינן חמור.

J. will dort beweisen, daß בהמה טמאה nicht העמדה והערכה gebraucht (s. Noam Jerusch. u. RJDBS gegen Babli), was aus dieser Toseftastelle hervorgeht, die der J. als palästinensische Mischna vor sich hatte. Es heißt ja: Wer einen Esel heiligt, ist מועל am Fett. Das Fett aber kann doch nur benützt werden, wenn das Tier tot ist. Daraus ist bewiesen, daß ein unreines Tier, welches geheiligt worden und nachher gestorben ist, ausgelöst werden kann, also keine העמדה והערכה hat. Denn wäre das der Fall, könnte es ja nicht ausgelöst werden, und man könnte nicht מועל sein. Wollte man nun etwa lesen: und ihre Milch, so müßte ja das Tier noch leben. Es ist aber doch vom חמור, dem männlichen Tier die Rede, welches selbstverständlich keine Milch hat. (Ich füge hier noch die verderbte LA. des Jerusch. hinzu. Sie lautet: מתניתן אמרה כן חמור (התורה) מועלין בה ובחלבה וחלב לאו כמיתה היא וכל שהוא טעון סדיין מועלין בו. אן תפתרנה לשם הלכת מיתה לא יכול דתנינן חמור (חמורה). Die Kommentatoren geben sich unendliche Mühe diese Worte zu erklären, ohne daß es ihnen gelingt. Milch soll einen Toten gleich sein, meinen sie. Allein Milch ist weder lebend noch tot, sondern wird als Teil des Tieres behandelt. Ist man am reinen lebenden Tier מועל, so teilt die Milch das Schicksal des Tieres, ist es tot und kann nicht העמדה והערכה haben, so ist man weder an ihm noch an der Milch מועל. In der Tosefta ist eben dieser Unterschied zwischen reinen Tieren und unreinen gemacht. Bei סרה würde man, wenn das Tier tot wäre, weil es keine העמדה והערכה haben kann, nicht מועל sein; bei unreinen Tieren, die keine העמדה והערכה nötig haben, und sonach auch nach dem Tode ausgelöst werden können, ist man auch am Fett מועל, (was bei שור nicht der Fall sein würde.) Nach Babli hat בהמה טמאה auch העמדה והערכה. Die babyl. Mischna-Redaktion konnte nicht חמור וחלבו lesen, weil das Fett erst nach dem Tode des Tieres benutzt werden kann. Und da es העמדה והערכה haben muß, kann es als tot nicht ausgelöst werden und kann man auch am Fett nicht מועל sein, wohl aber an der Milch des lebendigen Tieres. An der sprachlichen Unebenheit, daß חמור ein masculinum ist, stieß man sich nicht; man nahm an, daß man das Wort auch für das weibliche Tier gebrauchen könne. Daraus aber geht hervor, daß der Sifra auch nach der Mischna geändert wurde, wenn auch die sprachliche Unebenheit durch חמורתה geglättet wurde. (Ein späterer Leser des Jerusch., der die Tosefta nicht kannte und mit Sifra und Mischna חלבה las, wonach der Jerusch. keinen Sinn gab, emendierte הלכת aus חלב, machte er אן תפתרנה בהלכת מיתה in אן תפתרנה בחלב und setzte מיתה zu). Wir würden heute noch im Finstern tappen, wenn uns nicht die ausgezeichnete Emendation R. El. Wilnas Licht verschafft hätte«. Ich will noch bemerken, daß die Erklärung von

Wessely zu Leviticus 27, 11 und 27 zwar mit der Halacha des Babli übereinstimmt, aber nicht mit der des Jeruschalmi. S. R. Hirsch ib. weiß das משא nicht zu erklären.

Ich bin mir wohl bewußt, daß mir der eine oder andere Irrtum nachgewiesen werden wird, obwohl ich nur das veröffentliche, was ich für unumstößlich halte; aber שניאות מי יבין. Ich hoffe aber, daß jeder vorurteilslose Leser so manches Beachtenswerte in meinem Buche finden wird.

In der Vorrede (I—XV) habe ich mich über meinen Standpunkt betreffs der Halachakritik, sowie über das von mir aufgestellte Verhältnis von Tosefta, Mischna und Boraitha zu einander ausgesprochen. Die Seiten XVII—XXX enthalten Verzeichnisse von Abbreviaturen der Autoren, Werke und anderer Worte, ferner die namentlich genannten Autoren und Werke mit kurzen literarhistorischen und bibliographischen Notizen, schließlich wissenschaftliche Werke und jüdische Zeitschriften, aus welch' letzteren die Verfasser von Artikeln im Buche genannt werden, und die Namen derselben, sowie die Namen der im Buche angeführten Juristen in alphabetischer Ordnung. Hiedurch glaube ich vielen Lesern einen Dienst erwiesen zu haben. Der zweite Band wird Einleitung, Anhang und mehrere Register enthalten. Die Ausstattung des Buches kann auf die Zufriedenheit der Leser rechnen.

Möge das Buch freundlich aufgenommen werden und den Zweck, das wissenschaftliche Talmudstudium zu beleben und dem Judentum zu dienen, wie ich es beabsichtigt, einigermaßen erreichen.

Ich bemerke noch, daß das Werk in einer kleinen Auflage gedruckt ist, wonach der Buchhändler den Preis des Buches bestimmt hat.

Breslau, Mai 1908.

Dr. Zuckermandel.

Herr Dr. Cobleuz hat eine Entgegnung auf die Anzeige seines Buches (oben S. 497 ff.) angekündigt. Sie soll im nächsten Hefte veröffentlicht werden. Red.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums im Bureau des D. J. G. B., Berlin W., Steglitzerstr. 85, am 6. Juli 1908, vormittags 10 Uhr.

Anwesend die Herren: Baneth, Bloch, Brann, Elbogen, Geiger, Guttmann, Lucas, Philippson, Vogelstein, Weisse, Werner, Nathan.

Entschuldigt die Herren: Adler, Bacher, Cohen, Cohn, Karpeles, Kroner, Maybaum, Rosenthal, Simonsen, Schwarz, Steckelmacher, P. V. Simon.

Vor dem Eintritt in die Verhandlungen, beglückwünscht der Vorsitzende das anwesende Ausschußmitglied, Herrn Prof. Dr. Geiger zur Feier seines 60. Geburtstages am 6. Juni d. J.

Der zur Verlesung gelangende Geschäftsbericht konstatiert das Anwachsen der Mitgliederzahl auf 1100.

Erschienen sind a) von Schriften der Gesellschaft: 1. Moses ben Maimon, Bd. I; 2. Eschelbacher, »Das Judentum und das Wesen des Christentums«, 2. Aufl.; 3. Porges-Guttmann, zwei Vorträge über »Joseph Bechor Schor« und »Kant und das Judentum«. b) Von subventionierten Schriften: 1. »Saadia«'s Kommentar zu Berachot, ed. Wertheimer; 2. S. Funk, Die Juden in Babylonien, 2. Teil. Im Druck sind: 1. Caro, Wirtschaftsgeschichte und 2. Sifra, ed. Friedmann.

Die Mitglieder erhielten das Jahrbuch 1908 und D. Kaufmann's »Gesammelte Schriften«, hrsg. v. M. Brann, Bd. I. Ein S.-A. von Cohens »Ethik Maimunis« ist in 300 Expl. der Gesellschaft zur Verteilung an Lehrer und Rabbiner zur Verfügung gestellt worden.

Sodann referierten Guttmann und Baneth über den Stand der Corpus-Tannaiticum-Arbeiten. Es wird mit Rücksicht auf im Verlaufe der Arbeiten hervorgetretene Schwierigkeiten und Fragen beschlossen, daß die Kommission für das C. T. unter Zuziehung der leitenden Mitarbeiter, eventuell auch des Herrn Oberrabiners Dr. Löw-Szegedin, nochmals zusammentritt, um die äußere Art der Edition der Werke des C. T. festzustellen.

Betreffs der Germania Judaica berichtet Brann über die Schwierigkeiten bei der Ausführung der Probeartikel, die deren Drucklegung verzögert haben. Nach dem vorliegenden Material kann mit dem Druck des I. Bd. wohl doch schon im Laufe des Jahres 1909 be-

gonnen werden. Die Kommission soll noch einmal zusammentreten, um die leitenden Gesichtspunkte bei der Abfassung der einzelnen Artikel und bei der Herausgabe des Werkes in mündlicher Diskussion zu erörtern.

Nach dem Berichte Guttmanns hat im April die Kommission für das Maimonideswerk in mündlicher Verhandlung die Vorbereitungen für den 2. Bd. des Maimonideswerk getroffen. Der Referent gibt die für diesen Band vorgesehenen Arbeiten, sowie die Namen der Autoren bekannt.

Ein Zusatz zu § 30 der Satzungen, der eine Beitragsermäßigung für Elementar- und Religionslehrer in das Ermessen des Vorstandes stellt, wird vom Ausschuß, vorbehaltlich der satzungsgemäßen Genehmigung durch die Generalversammlung, gutgeheißen.

Hierauf nahm der Ausschuß einen Bericht des Herrn Prof. Dr. Nicolaus Müller-Berlin über seine zum Teil auf Kosten der Gesellschaft unternommene Erforschung der ältesten jüdischen Katakombe in Rom entgegen.

Die nächste Ausschußsitzung und Generalversammlung sollen am Montag, den 28. Dezember d. J., in Berlin stattfinden.

Der Ausschuß bewilligt Subventionen den Herren:

Dr. Eppenstein-Briesen zum Druck des Pentateuch-Kommentars Abrahams, des Sohnes Maimunis,

Jawitz-Berlin für sein Werk Toledot Israel,

Dr. Posnanski-Wien zur event. Edition von Jakob ben Rubens Milchamot,

Ratner-Wilna zur Fortsetzung seiner Varianten-Sammlung zum jerusalmischen Talmud,

Brisk-Jerusalem für seine Edition von Grabschriften in Jerusalem,

Tolidano-Tiberias zur Herausgabe seines Geschichts- und Urkundenwerkes Ner hama'arabi,

Rabbinowitz-Frankfurt a. M. zur Beschaffung wissenschaftlicher Hilfsmittel für seine Geschichte der Juden in Rußland,

Dr. Kaminka-Wien zur Edition der Scheeltot.

Die übrigen Anträge auf Subvention werden abgelehnt.

Zur Entscheidung über eine eventuelle weitere Unterstützung des Thesaurus von Ben Jehuda sollen die bisher erschienenen Hefte des Thesaurus der Kommission für hebr. Sprachwissenschaft vorgelegt werden.

Der Antrag des Gesamtarchivs der deutschen Juden, das erste Heft der Mitteilungen des Gesamtarchivs der Monatsschrift als Beilage beizugeben, wird genehmigt.

Schluß 2½ Uhr.

Philippson. Nathan.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1907 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

(Fortsetzung).

Hulley, L., Studies in the book of Psalms. New-York, 1907. (3. 178 S.) 12.

Ludwig, K., De Psalmis delectis emendatius ac metrice edendis. Progr. Leipzig, G. Fock, 1907. (13 S.) 8.

Böhmer, J., Das Buch der Psalmen ausgelegt für Bibelfreunde. Leipzig. 1907. (VIII, 476 S.) 8.

Briggs, C. A., and Briggs, E. G., A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms I. Vol. II. Edinburg, 1907. (VIII, 572 S.) 8.

Hauser, O., Die Urform der Psalmen. Das erste Buch des Psalters in metrischer Umschrift und Übersetzung. Grossenhain, Baumert & Ronge, 1907. (XI, 187 S.) 8.

Zenner, J. K., Die Psalmen nach dem Urtext. Ergänzt und herausg. v. H. Wiesmann. 2. Tl. Sprachlicher Kommentar. Münster, Aschendorff, 1907. (IV, 63 S.) 8.

Lemann, A., Le Christ, Dieu, Prêtre éternel Roi victorieux. Interpr. de psaume CIX d'après le texte hébr. Lyon, impr. Vitte, 1907. 32 S. 8.

Oettli, S., Das Buch Hiob, erläutert für Bibelleser. [Erläuterungen zum A. T. T. I.] Calw u. Stuttgart, 1907. (126 S.) 8.

Haupt, P., Biblische Liebeslieder. Leipzig, 1907. (LVI, 135 S.) 8.

Zapletal, V., Das Hohelied. Freiburg (Schweiz) 1907. (IX, 125 S.) 8.

Jampel, S., Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht nebst einem Anhange: Die topographische Beschreibung des Achasveros-Palastes im Buche Esther und die Burg zu Susa von Marcel Dieulafoy. Frankfurt a. Main, 1907. (V, 163 S.) 8.

Noteler, B., Die Bücher Esras und Nehemias der Vulgata und des hebräischen Textes, übers. und erklärt. Münster, Theissing, 1907. (VI, 105 S.) 8.

Couard, L., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, E. Bertelsmann, 1907. (VIII, 248 S.) 8.

Smend, R., Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, G. Reimer, 1907. (XIII, 251 S.) 8.

Steinmetzer, F., Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig, 1907. (VII, 158 S.) 8.

Hagen, Mart. S. J., Atlas biblicus, continens 22 tabulas, quibus accedit index topographicus in universam geographiam biblicam. Paris, 1907. (VIII S. 116 Sp.)

Hanhauer, J. E., Folk-Lore of the Holy Land, Moslem, Christian and Jewish. Ed. by M. Pickthall. London, 1907. (348 S.) 8.

Eckardt, R., Zickermann, E., Feaner, F., Palästinensische Kulturbilder. Beiträge zur Palästinakunde. Mit 64 Abbildungen u. 2 Stadtplänen. Leipzig, 1907. (X, 260 S.) 8.

Kittel, R., Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem. Mit 8 Abbildungen. Leipzig, 1907. (IV, 31 S.) 4.

Löhr, M., Volksleben im Lande der Bibel. [Wissenschaft und Bildung, 7.) Leipzig, 1907. (IV, 134 S.) 8.

Melander, H., Jerusalems dolda tempelskatter och deras gömställe. Stockholm, 1907. (133 S.) 8.

Mommert, K., Topographie des alten Jerusalem. 4. (Schluß-) Tl.: Der Mauerbau des Nehemias, die Akra der Syrer, die Baris Antonia, der Königspalast Herodes d. Gr., die Agrippamauer und Jerusalems alte Gräber. Leipzig, E. Haberland, 1907. (VII, 340 S.) Mit 2 Plänen. 8.

Musil, A., Arabia Petraea. Herausg. v. d. Akad. d. W. I. Moab. Topograph. Reisebericht. Mit 1 Tafel u. 190 Abb. im Texte. Wien, 1907. (XXIII, 443 S.) 8.

Rix, H., Text and Testament: a camping tour in Palestine with notes on scripture sites. Illustrations and maps. London 1907. (XIII, 312 S.)

Schwlé, E., Sanctuaires d'Orient, Égypte, Grèce, Palestine. 2. ed. Paris 1907. (XI, 346 S.)

Thomsen, P., Loca sancta. Verzeichnis der im 1.—6. Jahrh. n. Chr. erwähnten Ortschaften Palästinas mit bes. Berücksichtigung der Lokalisierung der bibl. Stätten. B. I. Mit 1 Karte. Halle 1907. (XVI, 143 S.) 8.

Trietsch, D., Palästina-Handbuch, I. Die allgemeinen Landesverhältnisse. Herausg. von der Kommission zur Erforschung Palästinas. Berlin, L. Lamm, 1907. (169 S.) 8.

Vincent, H., Canaan d'aprés l'exploration récente. Paris 1907. (XII, 495 S.) 310 fig., 11 planches. 8.

IV. Jüdische Geschichte und Literatur.

Staehelin, F., Probleme der israelitischen Geschichte. Habilitationsvorlesung. Basel, Helbing u. Lichtenhalm, 1907. (34. S.) 8.

Sanders, F. K. and Fowler, H. T., Outlines for the study of biblical history and liter. London 1907. XI, 233 S. 8.

Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 6. Ausg. Berlin, G. Reimer, 1907. (V, 386 S.) 8.

Greenhough, J. G., Saints and sinners of Hebr. story. London, Stockwell, 1907. (246 S.) 8.

Witham, A. R., Readings in Old Testament history. London, Rivingtons, 1907. (374 S.) 12.

Abbot, G. F., Israel in Egypt. London, Macmillan, 1907. (554 S.) 8.

Cook, H. A., Critical notes on Old Testament history: The traditions of Saul and David. London, Macmillan, 1907. (XXVIII, 160 S.) 8.

Erbt, W., Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer. Heft I. Elia, Elisa, Jona. Ein Beitrag zur Geschichte des 9. u. 8. Jahrh. Leipzig 1907. (II, 88 S.) 8.

Schiffer, S., Keilinschriftliche Spuren der in der 2. Hälfte des 8. Jahrh. von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme.) Berlin 1907, Peiser (IV, 44 S.).

Sachau, Ed., Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Berlin, G. Reimer, 1907. (VII, 56 S.) 8.

Stärk, W., Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, sprachlich und sachlich erklärt. [Kleine Texte f. theol. Vorles. u. Übungen. Herausg. v. Lietzmann. 22, 23.] Bonn 1907. (39 S.) 8.

Montgomery, J. A., The Samaritans, the earliest jewish Sect. Their History, Theology and Literature. Philadelphia, The J. C. Winston Co., 1907. (XIV, 358 S.) 8.

Bertholet, Alfr., Daniel und die griechische Gefahr. [Religionsgeschichtliche Volksbücher. II, 17.] Tübingen 1907. (67 S.) 8.

Uppgren, A., De makkabeista konungarnes historia. Stockholm, Nordin & Josephson, 1907. (4, 236 S.) 8.

Bamberger, S., Sadducäer und Pharisäer in ihren Beziehungen zu Alexander Jannai und Salome. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907. (26 S.) 8.

Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. Tübingen 1907. (IV, 190 S.) 8.

Martin, J., Philon. Paris, Alcan, 1907, (303 S) 8.

Levi, I., Le péché original dans les anciennes sources juives. [Jahresbericht der École pratique des hautes études, section des sciences religieuses.] Paris, impr. nationale, 1907. (63 S.) 8.

Schürer, G., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. 2. Bd.: Die inneren Zustände. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1907. (VI, 680 S.) 8.

Stärk, W., Neutestamentliche Zeitgeschichte. I. Der histor. und kulturgeschichtl. Hintergrund des Urchristentums. Mit 3 Karten. II. Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft. Mit 1 Planskizze. Leipzig 1907. Sammlung Göschen. N. 325, 326. (192, 168 S.) 8.

Graetz, H., Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. 9. Bd. 4. durchges. Auflage. Leipzig, O. Leiner, 1907. (XIV, 573 S.) 8.

Jawitz, W., תולדות ישראל. Die Geschichte Israels nach den Urquellen neu und selbständig bearbeitet. VI. Bd. Von dem Untergange des jüd. Staates bis zum Tode des Rabbi Jehuda II. Nessiah. 2 Hefte. Krakau (Berlin, M. Poppelauer) 1907. (IX, 349 S.) 8.

Josef Ibn Nachmias, פירוש פרקי אבות, Kommentar zu den Pirke Aboth, zum ersten Male herausg. nach der Parmaer Handschrift De Rossi Nr. 1402 m. Emendationen, Quellennachweisen und Anmerkungen von M. L. Bamberger. Berlin, L. Lamm, 1907. (172 S.) 8.

Kluger, Salom., עבודת עבודה. Komm. zum Traktat Ab. sara, T. II. Brody 1907. (4 u. 164 S.) Fol.

Rosenmann, M., Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung. Eine historisch-kritische Studie zur Erforschung beider. Berlin, Mayer & Müller, 1907. (32 S.) 8.

Rosenzweig, A., Das Wohnhaus in der Mišnah. Berlin 1907. (VII, 77 S.) 8.

תלמוד ירושלמי. Talmud Hierosolymitanum ad exemplar editionis principis additis lectionibus codicum manuscriptorum cum commentario, locis parallelis et indicibus copiosis adjuvantibus viris doctissimis edidit A. M. Luncz. Fasciculus I. Tractatus Berachot Cap. I.—V. Hirosolymae, typographia editoris, 1907. (48 Bl. gr.-Fol.)

Gossel, J., Was ist und was enthält der Talmud? Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907. (78 S.) 8.

Bischoff, E., Babylonisch- Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch. Mit 12 Abb. Leipzig 1907. (VIII, 172 S.) 8.

Rabinsohn, M., Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Paris, E. Leroux, 1907. (108 S.) 8.

Salkinowitz, G., Pessimistische Strömungen im Judentum (bis zum Abschl. d. Talm.). Berlin 1907. (67 S.) 8.

Wünsche, A., Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des A. T., zum ersten Male übers. Bd. I, Heft I u. II u. Bd. II, Heft I u. II. Leipzig 1907. (188 u. 201 S.) 8.

Schlesinger, M., שאל לך האות. Notizen zur Mischna und zum Talmud. Paks, Rosenbaum, 1907. (48, 20 Bl.) 8.

Schapiro, J., Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Koran. 1. Heft. Leipzig 1907. 86 S. 8.

Samuel al-Ma'grebi, Die Speisegesetze der Karäer, nach einer Berl. Handschrift im arab. Urtext herausg. und mit deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen versehen. Von M. Lorge. Berlin, L. Lamm, 1907. (24 u. 78 S.) 8.

Bacher, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. Erste Hälfte. Strassburg d. E. 1907. IV, 124 S.

Kantorovsky, G., Ein anonymer hebräischer Kommentar zu den Proverbien. Nach einer Frankfurter Handschrift zum ersten Mal herausgegeben. Mit ausführlicher Einleitung nebst Anmerkungen. Diss. Heidelberg, 1907. (XXIII, 41 S.) 8.

Adler, M. N., מסעות של ר' בניטין זיל. The itinerary of Benjamin of Tudela. Critical text, translation and commentary. London, Henry Frowde, Oxford University Press, Amen Corner, 1907. (XVI, 94 u. 98 S.) 8. m. 1 K. u. 1. Facsimile.

Neumark, D., Gesch. d. jüd. Philosophie des Mittelalters nach Problemen geordnet. Bd. I. Die Grundprinzipien I, 1. Buch. Einleitung. 2. Buch. Materie und Form. Berlin, S. Reimer, 1907. (XXIV, 615 S.) 8.

Levy, Imman. Mose b Maimûnis Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba bathra c. V bis X. Arab. Urtext mit hebr. Übers. nebst krit. u. erl. Bemerkungen. Berlin, 1907. 67 u. 37 S. 8.

Weiss, F., Maimonides' Moses, Kommentar zum Mischnachtraktat Nazir (Abschn. I—IV), Arab. Text, nach 2 Handschrftn. Zum ersten Male hrsg. unter Beifügung der verb. hebr. Übersetzung des Jakob Ibn Abbâs. Berlin 1907. (22, 26 S.) 8.

Aron, A., Das hebräisch-altfranzösische Glossar der Leipziger Universitäts-Bibliothek. (Ms. 102.) Zum ersten Male ausführlich besprochen. Erlangen (Leipzig, W. Kaufmann, 1907. (IV, 55 S.) 8.

Biber, M., זכרת לגדולי אוסטרהא. Geschichte der Rabbiner und Gelehrten der Gemeinde Ostrog während der letzten 400 Jahre.

Berditschew. Verl. d. Vrfrs. in Ostrog (Wollhynien), 1907. (16, VI, 346 S.) 8.

Braun, M., Geschichte der Juden in Schlesien. H. IV.: Von 1437—1526. [Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau.] Breslau, 1907. (S. 105—150 u. LXXI bis LXXVI.) 8.

Brisk, O. L., דברי קהלת Abschriften von Titelblättern, Einleitungen und Approbationen seltener hebr. Druckwerke. Jerusalem. Selbstverlag. (2), 53, (3) Bl. 8.

Rosanes, L. A., דברי ימי ישראל בתורכיה, Geschichte der Juden in [der] Türkei vom Jahre 1300—1520 nach gedruckten und handschriftlichen Quellen nebst einem Verzeichnisse der hebr. Bücher, welche bis 1520 in der Türkei gedruckt wurden von N. Porges mit Ergänzungen von A. Marx und vom Verfasser. Husiatyn, Schwager u. Fränkel 1907. (234 S.)

Schwab, M., Rapport sur les inscriptions hébr. de l'Espagne. Paris, impr. nat. 1907. (421. S.) 8. u. 24 Tafeln.

Haubrich, F., Die Juden in Trier. Trier, J. Lintz, 1907 (48 S.) 8.

Bernfeld, S., Kämpfende Geister im Judentum. Vier Biographien. Berlin, L. Lamm, 1907. (155 S.) 8.

Katz, A., Christen und Juden als Förderer der hebräischen Sprache u. Literatur. Berlin, M. Poppelauer 1907. (29 S.) 8.

Kaufmann, D. und Freudenthal, M., Die Familie Gomperz (»Zur Geschichte jüdischer Familien« III, Frankfurt a. M., J. Kauffmann) 1907. (XIX, 437 S.) 8.

Wachstein, B., Wiener hebr. Epitaphien. Mit 3 Tafeln. [Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Klasse. Bd. 156, 4. Abh.] Wien, Alfr. Hölder, 1907. (34. S.) 8.

Heppner, A. und Herzberg, J., Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in Hohensalza. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. [Sep.-Abdruck von »Aus Vergangenheit nnd Gegenwart der Juden und der jüd. Gemeinden in den Posener Landen.«] Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907. (68 S.) Mit 5 Bildnissen. 8.

Philippsohn, D., The reform movement in Judaism. London, Macmillan, 1907. (590 S.) 8.

Philipson, M., Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. 1. Bd. (Schriften herausg. v. d. Ges. z. Förderung der Wissensch. d. Judentums. Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums.) Leipzig, Buchh. G. Fock, 1907. (VII, 400 S.) 8.

Allemand, B., Les souffrances des juifs en Russie et le devoir des États civiles. (Publications de la Société nouvelle de libraire et d'édition.) Paris, Ed. Cornely & Cie., 1907. (XXIX, 228 S.) 8.

— Étude sur la condition des juifs en Russie (thèse). Lyon. Delaroche et Schneider, 1907. (232 S.) 8.

Chalom, J., Les Israélites de la Tunisie. Leur condition civile et politique. Paris, A. Rousseau, 1907. (XV. 199 S.) 8.

Charlap, J. M., צבי לצדיק. Lebensbild des R. Josua Zebi Michael. Jerusalem, Selbstverlag, 1907. (44 S.) 8.

Faitlovitch, J., Gli Ebrei d'Abissinia (Falascia) impressione dal vero, Acqui, 1907. (17 S.) 8.

V. Systematische und praktische Theologie.

Dubnow, S. M., Brief über das alte und neue Judentum (russ.). St. Petersburg, 1907. (378 S.) 8.

Eschelbacher, J., Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie. Ein erweiterter Vortrag. [Schriften, herausg. v. d. Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.] Leipzig, Buchh. G. Fock, 1907. (VII, 65 S.) 8.

Goldschmidt, J., Das Wesen des Judentums. Nach Bibel, Talmud, Tradition und religiöser Praxis kritisch dargestellt. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907. (VIII, 223 S.) 8.

Jakob, B., Die Wissenschaft des Judentums, ihr Einfluss auf die Emanzipation der Juden. Vortrag. Berlin, M. Poppelauer, 1907. (16 S.) 8.

Kruglakow, A., Nationalismus in der Maske des Marxismus. Über die Theorien der Zionisten-Sozialisten (russ.). Odessa, 1907. (28 S.) 8.

Obermeyer, J., Modernes Judentum im Morgen- und Abendland. Wien, C. Frommer, 1907. (X, 165 S.) 8

Schloessinger, M., Reform Judaism and Zionism. An examination of Dr. David Philipsons thesis that they are irreconcilable. Baltimore, 1907.

Cohn, E., Suchet mich, so lebet ihr! Moderne Schrifterklärungen und Andachten. Charlottenburg, Virgil-Verlag, 1907. (112 S.) 8.

Coblenz, F., Predigten, geh. in der Synagoge zu Bielefeld. Neue Folge. Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1907. (VII, 142 S.) 8.

Maybaum, S., Predigten 3. Tl. Predigten und Schrifterklärungen zum 2., 3. u. 4. Buch Moses. Berlin, M. Poppelauer, 1907. (XVIII, 268 S.)

Rubinstein, A M., בית אברהם. Predigten über das 1. Buch Moses und bei versch. Gelegenheiten. Petrikau, 1907. (8, 97, 4 u. 85 S.) 4.

Gordon u. Grasowski, הקריאה והכתיבה. Unterricht im Lesen und Schreiben nach neuer Methode. Warschau, Verlag Tuschijah, 1907. (112 S.) 8.

Grasowski, J., בית־ספר עברי. Lehrbuch der hebräischen Sprache für Anfänger. T. 1. Warschau, Verlag Tuschijah, 1907. (119 u. V S.) 8.

Rosenthaler, J., Illustrierte hebräische Lesefibel. Nach den Grundsätzen der Anschauung und der Phonetik herausg. 2. verb. Auflage. Frankfurt a. M., A. J. Hofmann, 1907. (VII, 56 S.) 8.

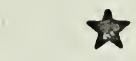
Feilchenfeld, W., Systematisches Lehrbuch der israelitischen Religion für die reifere Schuljugend in Religionschulen und höheren Lehranstalten. 4. verb. Auflage. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907. (XVI, 172 S.) 8.

Stein, J., Israelitische Religionslehre. Die biblische und die nachbiblische Geschichte bis zum Abschlusse des Talmuds, sowie die systematische Glaubens- und Pflichtenlehre. 4. unveränd. Aufl. Cassel, Hess. Schulbuchhandlung, 1907. (178 S.) 8.

Brann, M., Ein kurzer Gang durch die jüdische Geschichte. 2. erweiterte Aufl. [Kulturgeschichtliche Bücherei Nr. 7.] Kötschenbroda und Leipzig, H. F. Adolf Thalwitzer, 1907. (82 S.) 16.

Levin, M., Lehrbuch der biblischen Geschichte und Literatur. Mit einer Karte von Palästina. 4. durchaus verb. Aufl. Berlin, S. Calvary & Co., 1907. (X, 254 S.) 8.

(Schluß folgt.)



Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie.

Von Jacob Guttmann.

Das in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie unübertroffen dastehende Meisterwerk des Maimonides, der »Führer der Verirrten«, hat als der großartigste Versuch, den Lehrgehalt des Judentums mit den als maßgebend anerkannten Anschauungen der Zeitphilosophie in Einklang zu setzen, nicht nur auf den Fortgang der philosophischen Forschung den tiefstgehenden Einfluß ausgeübt, sondern darüber hinaus hat es dem ganzen Geistesleben innerhalb des Judentums eine neue Richtung gegeben und das allgemeine Bildungsniveau zu einer bis dahin niemals erreichten Höhe emporgehoben. Hatte sich das Interesse für die Fragen der Wissenschaft und insbesondere für die Probleme der Philosophie bisher auf einen engen Kreis von Gelehrten beschränkt, die, angeregt durch die wissenschaftlichen Bestrebungen der Araber, sich neben der Beschäftigung mit dem religiösen Schrifttum auch naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien widmeten, so war durch den von den Schriften des Maimonides ausgehenden Streit um die Berechtigung der Philosophie auf dem Gebiete der Religion eine geistige Bewegung hervorgerufen worden, von der auch die breiteren Schichten des Volkes ergriffen und zur Anteilnahme an den wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit angeregt wurden. Waren doch selbst die Gegner

der Wissenschaft genötigt, um ihren die Lehren der Zeitphilosophie ablehnenden Standpunkt zu begründen, sich mit den umstrittenen wissenschaftlichen Problemen zu beschäftigen; sie konnten nicht umhin, auf die Ergebnisse der philosophischen Forschung einzugehen, um deren Gefährlichkeit für den überlieferten Glauben und für das religiöse Leben nachzuweisen. Allein auch hier finden wir die oft gemachte Beobachtung bestätigt, daß mit der Ausbreitung des wissenschaftlichen Interesses die Vertiefung der wissenschaftlichen Forschung nicht immer gleichen Schritt zu halten pflegt. Der Streit um die Philosophie artete bei ihren Verteidigern wie bei ihren Widersachern mehr und mehr zu einem Kampf mit Schlagworten aus, die, bis zum Überdruße wiederholt, weder den Gegner zu überzeugen, noch die wissenschaftliche Erkenntnis zu fördern vermochten. Auch wenn wir die wertvollen Morekommentare des Schemtob Falaquera, des Josef Ibn Caspi und des etwas jüngeren Mose Narboni mit in Betracht ziehen, die bei allen Verdiensten, die sie sich um das Verständnis des maimonidischen Werkes erwarben, doch über den Standpunkt ihres Meisters nach keiner Richtung hin hinauskamen, hat das Jahrhundert nach Maimonides keine Leistung aufzuweisen, die als ein wirklicher Fortschritt auf dem Gebiete philosophischer Erkenntnis bezeichnet werden könnte. Lewi ben Gerson oder Gersonides ist, wie Joël mit Recht bemerkt, der erste nach Maimonides, der im umfassenderen Sinne des Wortes den Namen eines jüdischen Religionsphilosophen verdient[1]).

In Gersonides hatte die arabisch-aristotelische Richtung, die, durch Abraham Ibn Daud in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt, von Maimonides mit bewundernswertem Tiefblick und mit maßvoller Besonnenheit dem

[1]) M. Joël, Lewi b. Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph, in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, X. Jahrg., S. 43.

Lehrsystem des Judentums war angepaßt worden, ihren unerschrockensten und konsequentesten Vertreter gefunden. Hatte Maimonides, obschon von der Richtigkeit der Grundlehren der aristotelischen Philosophie überzeugt, doch gegen ihr Hinübergreifen auf das eigentlich religiöse Gebiet entschiedenen Einspruch erhoben, indem er den Grundsatz aufstellte, daß die Autorität des Aristoteles sich nur auf die Dinge innerhalb der sublunarischen Welt erstrecke, während seine Ansichten über die Dinge in der translunarischen Welt als bloße Vermutungen jeder Beweiskraft entbehrten und deshalb als unverbindlich zu betrachten seien, so waren seine Jünger über diese von ihrem Meister gezogene Grenze ohne Scheu hinausgegangen und zu bedingungslosen Anhängern der Lehren des »Philosophen« geworden. Mit welcher Rücksichtslosigkeit sie dabei für ihre Anschauungen eintraten, das zeigt sich zum Beispiel bei Isaak Albalag (Ende des XIII. Jahrhunderts), der in seinem Fanatismus für die Philosophie soweit ging, selbst den Charakter des von ihm so bewunderten Meisters zu verdächtigen und den Maimonides der Unaufrichtigkeit und Hinterlist zu bezichtigen, weil er nicht den Mut gehabt habe, sich offen zu der Lehre von der Ewigkeit der Welt zu bekennen, obschon er doch von ihrer Wahrheit innerlich überzeugt gewesen sei[1]). Und das wagte, ein Mann zu sagen, der selber in dem Konflikt zwischen Religion und Philosophie keinen anderen Ausweg wußte, als daß er sich zu der damals auch bei den dem Averroismus ergebenen christlichen Theologen aufgekommenen Theorie von der doppelten Wahrheit bekannte, daß er die Behauptung auf-

[1]) Hebr. Zeitschrift Hechaluz, VII. Jahrg., S. 160: ומי יתן ידעתי למה לא גלה הרב המורה לבו בענין זה והוא במדבר בערמה, פעם רומז ומעיד על היות אמיתו זאת ובונה ראיותיו עליה, כמו שעשה בס' המדע בשרצה לבאר שאין לבח הבורא תכלית, ביאר אותו מתנועת הגלגל שהוא תמידית נצחית, הוא שא': אלוה זה אין לבחו קץ ותכלית שהרי הגלגל סיבב תמיד, ופעם משיב על הפילוסופים בטענות עיוניות ויוסות ומשתדל לסתור דעתם מדרך ההקש ואומר שחדיש העולם הוא אחד מעיקרי התורה אשר אי א להבחישו וכו'.

stellte, man könne als Philosoph von der Ewigkeit der Welt überzeugt sein und sich dabei doch vom Standpunkt des Glaubens aus zu der Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung bekennen[1]). Man wird diesen Ausschreitungen gegenüber, die von den Anhängern der Philosophie begangen wurden, den heftigen Widerstand, der von den hervorragendsten Vertretern des überlieferten Judentums dem weiteren Eindringen der Philosophie in das jüdische Geistesleben geleistet wurde, verstehen und ihm eine gewisse Berechtigung nicht bestreiten können. Es war eine nicht nur begreifliche, sondern geradezu unvermeidliche Reaktion des religiösen Bewußtseins, die in dem Kampf gegen die das ganze religiöse Leben unterwühlenden und vielfach auch des rechten wissenschaftlichen Ernstes entbehrenden Bestrebungen jener seichten philosophischen Aufklärer zum Ausdruck kam. Ein Vertreter von ganz anderer Art war dem arabischen Aristotelismus in Gersonides erstanden. Ein ernster, durch ungewöhnlichen Scharfsinn ausgezeichneter Denker und dabei eine tief religiöse Natur, hatte auch er sich die Aufgabe gestellt, in ähnlicher Weise, wie es vor

---

[1]) Hechaluz VI, S. 93: ועל הדרך הזה תמצא דעתי בדברים רבים הפך אמונתי כי אני יודע מצד המופת כי זה אמת על דרך הטבע ואני מאמין מדברי הנביאים כי אפילו האמת אצלי כי הפכו, das. VII, S. 160: החדוש הנרוע אי׳א להבחישו מצד האמונה אבל אפשר להבחישו מצד העיון, das.: ואני מידה לפשט התורה עיד אמונה פשוטה מבלי ראיה, ומודה לפילוסופיא מדרך הטבע והעיון האנישי, das.: ואו ידע כי אינני מודה לדעת הפילוסופים אלא על שם שאין המחקר האנישי מניח איתי להכחישו, ולפיכך אני מודה דרך ידיעה אנישית לא דרך אמונה. Unter den von dem Bischof Tempier in Paris im Jahre 1277 verurteilten Sätzen findet sich auch der folgende: Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus, fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem. Vgl. Du Boulay, Hist. Universit. Paris VII, pag. 433; Renan, Averroès et l' Averroisme³, S. 274; B. Hauréau, in Hist. litt. de la France XXIX, S. 333 fg.; Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, S. 106 fg.

ihm Maimonides getan hatte, die Lehren des Judentums mit den Anschauungen der arabisch-aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen. Die Wiederaufnahme dieser Aufgabe mochte damals umso dringlicher erscheinen, als es in der jüdischen Literatur noch an einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Lehren des Mannes fehlte, in dem der arabische Aristotelismus den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hatte, denn Maimonides hatte den größten Teil der Schriften des Averroës erst kennen gelernt, als er bereits mit der Ausarbeitung seines »Führers« beschäftigt war und einen Teil dieses Werkes vollendet hatte[1]). Vielleicht lag es daran, daß sich die Schwierigkeit dieser Aufgabe inzwischen so erheblich gesteigert hatte, daß Gersonides in gewissem Sinne an ihrer Lösung gescheitert ist. Auch er hat, die von Maimonides gezogenen Grenzen überschreitend, dem Aristotelismus Zugeständnisse gemacht, die auch dem unbefangeneren Beurteiler als mit dem Wesen des Judentums unvereinbar erscheinen mußten. So hat er, wie sich Simon ben Zemach Duran, der Schriftsteller, mit dem wir uns hier beschäftigen wollen, einmal ausdrückt, die Mauer niedergerissen, die Maimonides durch den von ihm aufgestellten Grundsatz, daß man von den Gesetzen des Entstehens innerhalb der bereits gewordenen Welt nicht auf das uranfängliche Entstehen der Welt selber schließen dürfe, gegen das Eindringen der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt in das Judentum aufgerichtet hatte[2]).

[1]) Vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 9, Anm. 3; Josef Caspis Morekomment. (ed Werblumer) S. 61, מגירת הכסף (ed. Last) S. 80, Falaquera, More ha-More S. 8. Auch Isaak Abravanel bemerkt einmal in seinem Morekommentar (zu More II, 19), daß Maimonides bei der Abfassung des More den Averroës, seinen in einem anderen Lande lebenden Zeitgenossen, nicht gekannt habe. — More ha-More S. 56 vermutet Falaquera eine Benutzung des maimonidischen More durch Averroës, vgl. auch das. S. 105, 106.

[2]) Magen Abot (im Folgenden mit M. A. bezeichnet), ed. Livorno 1755 (einzige Ausgabe), S. 93b: זאת היא חומה בצורה בנאה הרב זיל סביב התירה סיתרת כל ראיות הפילוסיף על הקדמות מטבע המציאות, והרלב"נ חשב

Wohl entscheidet sich Gersonides in Übereinstimmung mit Maimonides für eine zeitliche Geschaffenheit der Welt, trägt aber kein Bedenken, ein der Weltschöpfung vorausgehendes ewiges Substrat oder die Ewigkeit der Materie anzunehmen. Wie mit dem Schöpfungsproblem, so verhält es sich auch mit dem Problem über das göttliche Wissen. Hier hatte Maimonides die sich aus dem Aristotelismus ergebende Konsequenz, nach der ein Wissen des Endlichen oder der Einzeldinge von Gott auszuschließen sei, dadurch abgewiesen, daß er eine völlige Verschiedenheit des göttlichen und des menschlichen Wissens annimmt und zwischen ihnen nur eine Namensgleichheit und keine Sachgleichheit bestehen läßt. Gott erkennt die Dinge nicht a posteriori oder von den Dingen aus, sondern er erkennt sie a priori oder aus seinem eigenen Wesen heraus; indem er sich, die alleinige Ursache von Allem, erkennt, erkennt er alles Einzelne, das dieser Ursache entstammt. Auf Grund dieser Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Wissens beseitigt Maimonides auch die Schwierigkeit, wie die Allwissenheit Gottes mit der Natur des Möglichen oder mit der menschlichen Willensfreiheit zu vereinigen sei. Im Gegensatz hierzu hat Gersonides dem Aristotelismus auch in dieser Frage das vom Standpunkt des Judentums aus bedenkliche Zugeständnis gemacht, daß er die Allwissenheit Gottes sich nicht auf die Einzeldinge als solche erstrecken läßt, daß nach ihm Gott als die Ursache aller Realität die Einzeldinge vielmehr nur insoweit erkennt, als sie selber etwas Reales, also Gutes und Wißbares darstellen[1]).

In diesem Entwicklungsstadium des jüdischen Denkens tritt uns in Simon ben Zemach Duran (geb. 1361 in Mallorca, gest. 1444 in Algier), einem Verwandten des Gersonides[2]),

לשתיר חומה זו ובי. Die Bezeichnung dieses Grundsatzes als einer Mauer, die er um die Religion herum gebaut habe, stammt von Maimonides selbst, vgl. More II, cap. 17 (Munk, Guide II, S. 137).

[1]) Joël a. a. O. S. 309, 312.

[2]) Rechtsgutachten (im Folgenden mit G. A. bezeichnet) I, Nr.

ein Mann entgegen, dessen Bedeutung als philosophischer Schriftsteller wesentlich darin besteht, daß er den Versuch macht, den allzu mächtig gewordenen Einfluß des arabischen Aristotelismus auf das jüdische Geistesleben einigermaßen einzudämmen und wieder in die von Maimonides gewiesenen Bahnen einzulenken. Auf dem Gebiete der talmudisch-rabbinischen Literatur, in deren Behandlung er sich namentlich durch seinen methodisch-wissenschaftlichen Sinn auszeichnet, als eine der maßgebenden Autoritäten anerkannt[1]), hat er jedoch als Philosoph auch schon zu seiner Zeit, wie es scheint, keinen besonders hervorragenden Ruf genossen und wird sich auch bei einer unbefangenen Nachprüfung seiner Leistungen mit einer bescheidenen Stellung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie begnügen müssen. Simon ben Zemach Duran war nichts weniger als ein origineller Denker. Ein die verschiedensten Wissensgebiete umspannender, mehr rezeptiver als produktiver Geist, hat er die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie durch keinen neuen Gedanken befruchtet und es in den meisten Fällen kaum zu einer selbständigen Erfassung der von seinen Vorgängern übernommenen philosophischen Probleme gebracht. Sein wissenschaftliches Hauptwerk, das, in einen Kommentar des ethischen Mischnatraktats Abot auslaufend[2]), den Titel Magen Abot führt,

134. Vgl. Jaulus, R. Simeon b. Zemach Duran in der Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. XXIII. Jahrg., S. 243, Anm. 4. Diese Abhandlung bietet eine sehr schätzenswerte, auf gründlichen Studien beruhende Darstellung der Zeitverhältnisse und der schriftstellerischen Tätigkeit Durans, in der aber der ganzen Anlage gemäß die philosophischen Leistungen Durans nicht zu voller Würdigung gelangen konnten.

[1]) Außer den Rechtsgutachten hat Duran Kommentare zu mehreren Talmudtraktaten, zu einigen Teilen von Alfassis Halachot und mehrere religionsgesetzliche Decisionsschriften (תשובות) verfaßt. Vgl. das Verzeichnis seiner Schriften am Schluß der O. A. Sammlung, wieder abgedruckt am Schluß der von mir benutzten Jellinekschen Ausgabe des Abotkommentars (Leipzig 1855).

[2]) Vgl. Anm. 1 (im Folgenden mit A. K. bezeichnet).

stellt kein geschlossenes philosophisches System dar, sondern bietet in den zahlreichen, mit dem eigentlichen Thema meist in nur losem Zusammenhang stehenden Abschweifungen mehr eine encyklopädische Übersicht über den derzeitigen Stand der Wissenschaft, wobei die naturwissenschaftlichen Fragen oft viel eingehender als die eigentlich philosophischen behandelt werden. Durch die Arzneikunde, die er eine Zeit lang als seinen Lebensberuf ausgeübt hatte, der Naturwissenschaft zugeführt, hat er sich, wie es scheint, auch später mit besonderer Vorliebe naturwissenschaftlichen Studien gewidmet und den Umfang seiner Kenntnisse auf diesem Gebiete auch durch persönliche Nachforschungen zu erweitern gesucht[1]). Aber immerhin lernen wir in Simon ben Zemach Duran die nicht uninteressante Erscheinung eines scharfsinnigen und mit dem vollen Rüstzeug der arabisch-aristotelischen Philosophie ausgestatteten Denkers kennen, der in ausgesprochenem Gegensatz zu der von Gersonides eingeschlagenen Richtung im wesentlichen an dem Standpunkt des Maimonides festhält und diesen den erhobenen Anfechtungen gegenüber mit gutem Erfolg zu rechtfertigen weiß. In einem Punkte freilich, der aber nicht sowohl dem Gebiete der eigentlichen Philosophie als dem der Theologie angehört, hat Duran den von Maimonides eingenommenen Standpunkt verlassen und seinen eigenen Weg eingeschlagen, nämlich in der von ihm aufgestellten Dogmentheorie, die er in der Einleitung zu dem von ihm unter dem Titel אוהב משפט veröffentlichten Hiobkommentar ausführlich behandelt. Hier hat er sich

---

[1]) Vgl. M. A., S. 44a: וכבר שמעתי כי בצרפת ילדה אשה אחת ז׳ בכרס אחד וכלם נתקיימו ומשפחתם קרויה משפחת החזירים, S. 46b (Über das Tier זראפה): כן העיד לי מי שראה אותה בפאס, וכן כתב בן רשד שראה אותה בארץ ברבריה לא באנדלוסי, S. 50a: וכבר ראיתי במזורקא ביד הדיינים (?) בריה אחת אינה אלא כמין כ׳ אבנים. Über eine Mitteilung, die er einem aus Frankreich stammenden Schüler, einem Proselyten von königlicher Abkunft, verdanke, berichtet er S. 64a: אבל מה שהוא מפורסם מעוף הנקרא גריפין, שספר לי נר אחד צרפתי שלמד לפני, והיה איש

zu einer wirklich originellen Leistung erhoben, die auch auf die spätere Entwicklung nicht ohne Einfluß geblieben ist, deren Ruhm jedoch nicht ihm, sondern einem andern zugefallen ist, dem Verfasser des vielgelesenen Buches Ikkarim, Joseph Albo, der sich mit dem wesentlichsten Inhalt der Duranschen Einleitung auch diese die Grundlage seines Buches bildende Theorie fast wortgetreu angeeignet hat[1]), wie er bekanntlich auch dem religionsphilosophischen Buche des Chasdai Kreskas, dem »Gotteslicht«, zahlreiche Ausführungen ohne Nennung ihres Urhebers entlehnt hat[2]).

Den bedenklichen Ausschreitungen der philosophischen Aufklärer glaubt auch Duran mit aller Entschiedenheit entgegentreten zu müssen. Wohl will er der philosophischen Spekulation ihr volles Recht gewahrt wissen. In diesem Sinne kennzeichnet er einmal die von ihm beobachtete Methode dahin, daß er die zu behandelnden Probleme vorwiegend vom spekulativen Standpunkt zu ergründen suche, ohne sich mit den in der Traditionsliteratur gegebenen Ausführungen im Einzelnen zu befassen[3]). Wer allzu viel klügelt, so bemerkt er in der Einleitung zum Abschnitt vom Wissen Gottes, tut nicht gut daran, aber noch viel weniger

---

נאמן ומזרע המלוכה ולא יכוב, כי ראה בחצר המלך צרפת צבורן אחד ממני שהיא בקרן השור הגדול. Von einer Verordnung, die sein Oheim mütterlicherseits als Leibarzt dem König von Aragonien erteilt habe, berichtet er S. 70 a.

[1]) Auf die Beziehungen Albos zu Duran in Betreff der Dogmentheorie hatte bereits Jellinek hingewiesen (Wertheimers Jahrbuch für Israeliten 1868/69); eingehender hat sich mit dieser Frage Jaulus (a. a. O. S. 457 fg.) beschäftigt, ohne jedoch die Benutzung Durans durch Albo auch nur annähernd in ihrem vollen Umfange aufzudecken.

[2]) Joël, Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren (Breslau 1866) S. 76 (Anhang). Eine wunderliche Rechtfertigung des schon von Jakob ibn Chabib im En Jakob zu Megilla (Anfang) gerügten Verhaltens Albos seinem Lehrer Crescas gegenüber giebt vom halachischen Standpunkt Ch. J. Plessenberg in der Vorrede zu seinem Kommentar zu Crescas Or Adonai (Wilna 5665) S. 12—14.

[3]) M. A. S. 89 b: וזהו מדרכי הספר הזה לחקור במהות העניינים מצד העיון ולהניח פרטי התורות המקובלים. Jaulus (a. a. O., S. 449, Anm. 4) hat die Stelle nicht verstanden.

gut tut derjenige, der jedes Forschen über diese Dinge unterläßt und sich damit selber zum Toren und zum Todə verurteilt. Ein Mensch, dessen Gottesfurcht seiner Weisheit vorangeht, wird Beides erreichen; er wird mit dem Glauben an die Tradition deren Bestätigung durch die Forschung nach dem Maaße seiner Vernunft vereinigen[1]). Von Gott mit Vernunft begabt, so sagt er wieder an einer anderen Stelle, sollen wir alle Dinge denkend zu erforschen suchen und nicht einem Menschen gleichen, der Augen hat und sie zudrückt, weil er sich auf seinen sehenden Führer verläßt[2]). Dagegen spricht er seine ernste Mißbilligung darüber aus, wenn jene Aufklärer in den Fragen des Glaubens einzig und allein das Urteil der Vernunft als maßgebend betrachten und alles, was der auf Vernunftbeweisen begründeten Spekulation unerreichbar ist, meinen anzweifeln und verwerfen zu dürfen[3]). Er hält es nicht für gerechtfertigt, und denkt dabei wohl an Maimonides, sich deshalb für den Glauben an die Zeitlichkeit der Schöpfung zu entscheiden, weil man seiner zur Begründung des Glaubens an die Wunder bedürfe; wie der Glaube an das Dasein Gottes, so müßte vielmehr auch der Glaube an die Zeitlichkeit der Schöpfung seine Begründung in sich selber haben[4]). Aber mit Entrüstung weist er die Behauptung zurück, daß die Thora die Zeitlichkeit der Schöpfung nur deshalb lehre, um sich nicht mit sich selber in Widerspruch zu setzen, weil mit dem Glauben an die Weltewigkeit der

---

[1]) M. A. S. 31 b.

[2]) Einleitung zum Hiobkommentar (im Folgenden mit E. Hk. bezeichnet) cap. 6, Anf.

[3]) M. A. S. 30 a.

[4]) M. A. S. 93 b: נאמר אנחנו כי אמינת ההדוש אנו צריכים אליה מפני האמת בעצמו, כי כמו שאנחנו חייבים להאמין במציאת האי' מפני האמת בעצמו לא מפני דבר אחר, כן אנחנו חייבין להאמין שהעולם הוא מחודש מפני האמת בעצמו ולהודיע יכלתו של האי', ואין עקר האמינה בחדוש כדי שיתאמתו הנסים וכו' (vgl. jedoch M. A. S. 6 a). Auch der Sinn dieser Stelle ist Jaulus (S. 450, Anm. 2) entgangen.

Glaube an die Göttlichkeit der Thora unvereinbar wäre[1]). Allein nichts liegt unserem Denker ferner, als sich dem fanatischen Glaubenseifer eines Schemtob ben Schemtob und anderer Gleichgesinnter anzuschließen und in jeder noch so geringfügigen Abweichung von den Anschauungen der überlieferten Glaubenslehre sogleich ein Zeichen der Häresie und der Lossagung vom Judentum zu erblicken. Sehr interessant ist in dieser Beziehung der Kanon, den er an einer Stelle der Einleitung zu seinem Hiobkommentar aufstellt, den wir hier ausführlicher wiedergeben wollen zugleich als ersten Beleg für die Skrupellosigkeit, mit der Albo sich die Darstellung Durans bis in alle ihre Einzelheiten zu eigen gemacht hat. Wer eine Glaubenslehre der Thora leugnet, so sagt Duran, obschon er weiß, daß dies eine Lehre der Thora sei, der allerdings ist als ein Ketzer und als der Gemeinschaft des Judentums nicht mehr zugehörig zu betrachten. Wer sich jedoch zu dem Glauben an die Grundlehren des Judentums bekennt, in einzelnen Punkten aber durch seine Spekulation zu einer von der Tradition abweichenden Auffassung gelangt und, weil er diese für richtig hält, die Schriftverse seiner Auffassung gemäß umdeutet, der ist, da er sich nicht in einen bewußten Gegensatz zu der Lehre der Thora stellt, nicht als Ketzer zu betrachten. So hat es unter unseren alten Weisen manche gegeben, die in der Schöpfungslehre von der überlieferten Auffassung abwichen, indem der Eine die Behauptung aufstellte, daß es eine Zeitfolge schon vor der Schöpfung gegeben habe, ein Anderer, daß Gott Welten gebaut und wieder zerstört habe, und ein Dritter einen Ausspruch getan hat, der die Deutung zuläßt, als ob die Welt aus einer präexistenten Materie geschaffen sei. Darum aber wird es niemandem beikommen,

---

[1]) M. A. S. 93 b: והביאורים אומרים, כי המאמין בקדמות על כרחו יכחיש תורה מן השמים, ואם הניחתו התורה תהיה מכחשת את עצמה. על וכן הניחה החדוש כדי שיאמינו המון הפתאים אשרות תורה מן השמים, כבר ראיתי מי שאומר בן, תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק וכו׳ vgl. Isak Albalag in

diesen Männern, die durch irrtümliche Schriftauslegung zu solchen Ansichten gelangt sind, die Zugehörigkeit zum Judentum abzusprechen, ebenso wenig wie dies demjenigen Weisen gegenüber geschehen ist, der die Messiashoffnung des Judentums verwarf, weil er meinte, die messianischen Verheißungen seien bereits zur Zeit des Königs Hiskia in Erfüllung gegangen. Anders verhält es sich mit Elisa ben Abuja, der sich durch das Bekenntnis zum Dualismus in einen bewußten Gegensatz zu den in der Thora verkündeten Grundlehren des Judentums gestellt hat. Demgemäß darf man auch nicht, wie es Maimonides getan hat, diejenigen Weisen, die sich bei vollster Glaubens- und Gesetzestreue in einzelnen Punkten zu irrtümlichen Ansichten bekannten, wenn sie z. B. in buchstäblicher Auffassung gewisser Midraschstellen Gott eine gewisse Körperlichkeit beilegten, für Ketzer erklären, was schon von Abraham ben David mit Recht gerügt worden ist. Das ist ebensowenig zulässig, als wenn jemand den Maimonides selbst wegen seiner irrtümlichen, mit dem Wortlaut der Schrift und der traditionellen Auffassung unvereinbaren Deutung der Erzählung von der Eselin Bileams, oder den großen Gelehrten Gersonides wegen seiner irrtümlichen Ansicht in Betreff der Weltschöpfung für Ketzer erklären wollte. Denn auch sie und diejenigen, die in ihren Spuren wandeln, halten an den Grundlehren des Judentums fest, und wo sie von den herkömmlichen Anschauungen abweichen, geschieht dies infolge ihrer spekulativen Geistesrichtung und in dem Bestreben, die Dinge der vernunftgemäßen Auffassung näher zu bringen, wie sich auch die Weisen des Midrasch, ohne an den Grundlehren des Glaubens rütteln zu wollen, durch

---

Hechaluz VI, S. 91: ולפי שהפשט לא ניתן אלא להמון כמו שנתבאר טעמו בפתיחת הספר, וההמון אינם מבינים מן הקדימות אלא הזמניות בלבד, הערימה התורה לזכור הקדימות הטבעית במלות משותפות מורות על טבעיות וזמניות כאחד, כדי שיהיה למידה כולל את הכל, יחידים והמוניים, וישיג בה כל אחת משתי הכתות ההצלחה הראויה לה והתועלת המיוחד בו, ולפיכך דבר הכתוב אחד בפה ואחד בלב, תוכו לחכמים וברו לטפשים.

die Art ihrer Schriftauslegung mitunter veranlaßt sahen, von den herkömmlichen Anschauungen abzuweichen. Diese wahrhaft freisinnige, der Traditionsgläubigkeit wie der philosophischen Auffassung in gleicher Weise gerecht werdende Ausführung beschließt Duran mit einer Bemerkung, die allerdings dem Maimonides entlehnt, aber auch für seine eigene Denkungsart durchaus charakteristisch ist. Es kann, so sagt er, nicht die Absicht der Thora sein, auf uns einen Zwang auszuüben, daß wir uns zu falschen Ansichten bekennen. Darum muß es uns gestattet sein, wo der Wortsinn der Thora der Vernunft widerspricht, die Schriftverse umzudeuten, wie es die chaldäischen Übersetzer in betreff der Gott beigelegten Anthropomorphismen getan haben. So würden wir, wenn die Ewigkeit der Welt bewiesen wäre, auch keinen Anstand nehmen, die auf die Schöpfung bezüglichen Schriftverse umzudeuten, wozu freilich, da die Ewigkeit der Welt nicht bewiesen ist, keine Veranlassung vorliegt[1]). Wenn Duran an einer anderen Stelle seine Miß-

[1]) E. Hk. cap. 9, vgl. auch das. cap. 1. S. 7b. Wir geben zum Nachweis der Entlehnungen Durans Ausführungen im Text und die Parallelstellen aus Albo in den Anmerkungen. Hier, wo fast das ganze Kapitel (Jkkarim I, cap. 2) entlehnt ist, beschränken wir uns auf die Wiedergabe der Hauptstellen: ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתירה, עם היותו יודע שזהו דעת התורה, נקרא כופר וכו', אבל מי שהוא מחזיק בתירת משה ויאמין בעקריה, וכשבא להקור על זה מצר השכל והבנת הפסוקים, הטהו העיון לומר, שאחד מן העקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחלת הדעת וכו', אין זה כופר אבל הוא בכלל הכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה. וזהו דעת קצת הכמי ישראל הראשונים שאומרים, שהיה סדר זמנים קודם לכן וכו' וכאלו באר הרב ויל בזה שמה שהוא נגד הפסוקים אין ראוי להאמינו כלל, ובלבד שמה שיבא בפסוקים לא יהיה דעת כזוב שלא יצוייר מציאותו אצל השכל כי מה שהיא דעת כזוב לא תכריח התורה להאמינו, כי לא תכריח התורה להאמין דבר שהוא כנגד המושכלות הראשונות וכו' וכן נאמר לפי זה, כי מי שלא הניע מדרגת עיונו להאמין הכתובים בדרך המסכים אל האמת, ומאמין אותם כפשטן ועלה מזה בידו דעת כזוב להיותו חושב שזהו דעת התירה, איננו יוצא בזה מכלל בעלי התורה חלילה וכו' ונדולה מזו כתב הראביד ויל, שאפילו המבין עקר מעקרי התורה בחלוף האמת, מפני שהוא טועה בעיונו, אין ראוי לקראו מין וכו'. Gegen die Ansicht Abraham b. Davids polemisirt Abraham Bibago דרך אמונה, S 102a.

billigung darüber ausspricht, daß Gersonides sich der der Tradition widerstreitenden Lehre des Alexander von Aphrodisias vom Wesen der Seele angeschlossen habe, so begründet er seinen Vorwurf damit, daß Gersonides dies nur aus dem Grunde getan habe, weil er die Ansicht des Alexander nicht habe widerlegen können, ohne daß er einen stringenten Beweis für deren Richtigkeit beibringen konnte. In einem solchen Falle aber müßte man zur Thora zurückkehren und der Überlieferung vor den vagen Behauptungen der Philosophen den Vorzug geben[1]). Danach würden die Lehren der Philosophen, die als streng bewiesen gelten dürfen, für uns auch dann als maßgebend zu betrachten sein, wenn sie mit der Tradition scheinbar im Widerspruch ständen. Wie hoch Duran überhaupt die menschliche Denkfähigkeit anschlägt, das zeigt folgende der Einleitung zum Magen Abot angehörende Ausführung, die ihrem Grundgedanken nach allerdings auf Saadja zurückgeht. Der Mensch, so heißt es da, ist von Natur befähigt, sich ohne Anleitung durch einen Andern alle Erkenntnisse anzueignen, denn wenn er zur Erlangung der Erkenntnis unter allen Umständen der Unterweisung eines Andern bedürfte, so würde das bis ins Endlose fortgehen. Es gibt aber drei Arten, wie sich die Menschen der Erkenntnis gegenüber verhalten: 1. Das Streben nach Erkenntnis wird, bevor es noch zum Ziele gelangt ist, unterbrochen durch die Hingabe an die Begierden, die den Menschen von der Erkenntnis ablenken, wie es bei Adam durch den Sündenfall geschehen ist. 2. Der Mensch gibt sich, von allen Begierden unbeirrt, dem Streben nach Erkenntnis hin und gelangt so nach eifrigem Bemühen zu dem ihm gesteckten Ziele, wie es bei Abraham der Fall war. 3. Der Mensch ist nicht nur mit der natürlichen Denkfähigkeit ausgestattet, sondern er ist von Gott noch besonders begnadet, so daß er ohne langes Nachdenken, gewissermaßen durch göttliche Eingebung, zur

[1]) M. A. S. 82b.

höchsten Stufe der Erkenntnis gelangt. So war es bei Mose, der deshalb der Vater der Weisheit, der Vater der Thora und der Vater der Prophetie genannt wird[1]).

Aus dieser Anschauung heraus ergibt sich für Duran, wie er in der Einleitung zum Magen Abot bemerkt, als die leitende Tendenz, die er in diesem Buche verfolge, daß er in ihm den Nachweis führen wolle, wie die Lehren der Thora mit den wahren Ergebnissen der philosophischen Forschung in vollkommenem Einklang ständen[2]). Daß er bei der Darlegung der jüdischen Glaubenslehren, wie es auch Maimonides getan habe, auf die Ansichten nichtjüdischer Denker Bezug nehme, daraus sei ihm kein Vorwurf zu machen, denn die Wahrheit müsse man von Jedem annehmen und soweit er den Ansichten jener Denker zustimme, geschehe dies nicht auf ihre eigene Autorität, sondern auf die Autorität der Wahrheit hin. Auch wo sie geirrt haben, haben jene Denker nicht etwa die Absicht gehabt, sich gegen die Wahrheit aufzulehnen, sondern sie unterlagen gleichsam einem Zwange, indem sie, nur auf ihre Vernunfterkenntnis angewiesen, der prophetischen Erkenntnis entbehrten, die den Offenbarungsgläubigen zu teil geworden ist. Damit ist uns aber auch die Grenze gezogen, über die hinaus wir der philosophischen Spekulation nicht folgen dürfen, nämlich da, wo sie mit der Lehre der Thora in Widerspruch tritt[3]), oder wo sie Behauptungen aufstellt, für die sie keinen Beweis zu erbringen vermag[4]). Entspricht die hohe Wertschätzung der Wissenschaft, wie sie sich in diesen Ausführungen zu erkennen gibt, der ganzen Geistesrichtung Durans, so wird sie bei ihm noch

[1]) Einleit. zu M. A., S. 1a—1b.

[2]) M. A., Einleit. S. 2a, vgl. das. S. 13a.

[3]) M. A., Schluß der Einleitung.

[4]) M. A., S. 86b: ועתה ארבר בעניין עיהיב והשכר הצפון לצדיקים עיד רויל שאחר ש־ברי המתחכמים הם חלושים ואין להם מופת ברבריהם, עכים נשוב אל הקבלה. וכוה אמרו הכמי אויה, כי כל מה שלא נתבאר במופת נשוב בו אל התירות וכיש שיש לנו לומר לא תהא תורה שלנו כשיחה בטלה שלהם.

durch die Überzeugung bestärkt, daß alle Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften und auch die Astronomie, von den Weisen Israels zur höchsten Stufe der Vollendung gebracht worden und von ihnen auf die Weisen der anderen Völker übergegangen seien. Durch die Ruhelosigkeit des Exils seien sie, soweit sie nicht durch die Anwendung in der Gesetzesauslegung erhalten blieben, bei uns in Vergessenheit geraten, so daß wir jetzt unser eigenes Gut von denen entlehnen müßten, die es von uns übernommen haben[1]). Was uns aber von unseren alten Weisen in diesen Wissenschaften überliefert worden ist, das übertrifft alles, was die Forscher der anderen Völker, was selbst ein Aristoteles oder ein Galen, der unübertroffene Meister der anatomischen Wissenschaft, erkannt haben[2]).

---

[1]) M. A., S. 37 b: כל זה מחכמת הקבלה האמיתית, ולא הגיע הקירת חכמי הטבע לכל זה, אלא שלא דברו הם זיל בזה אלא לפי צורך תורתם, אבל רז לא אגים לו, ולפי שאבדה חכמת חכמינו מפני טלטול הגלות, אנו צריכים לחצוב בורות נשברים ובילדי נכרים נשפיק, והנה הפסקנו הדבור שהשעה צריכה לכך שלא יטעה אדם לומר, כי חכמינו ז"ל לא היו בקיאים בחכמת הטבע. Von der Astronomie heißt es G. A. I, Nr. 104: כי זאת החכמה אעיפ שהיא חכמתנו ובינתנו, כמו שאמר הכתוב: כי היא חכמתכם ובינתכם ונו' ופירשו רזיל בפרק כלל גדול זה חשוב תקופות ומזלות, והיתה חכמת בני יששכר בדכתיב: ומבני יששכר יודעי בינה לעתים, אבל מפני הגלות אבדה ואת החכמה ממנו כדכתיב: ואבדה חכמת חכמיו ונו', והוצרכנו לחצוב לנו בורות נשברים ובילדי נכרים נשפיק באלו העניינים, וחכמי יון חקרו יפה בזאת החכמה מחקר מסכם לקבלתנו, ואולי הגיעו אליהם ספרינו בבית שני כשנברה ירם עלינו וקראו אותם החכמות על שמם אעיפ שהם חכמתינו באמת ובר. Vgl. Jehuda Halevis Kosari I, 63; II, 66; Maimonides More I, 71; Abravanel Pent.-komm. zu Gen. 10, 1; Kaufmann, Die Sinne (Budap. 1884) S. 3.

[2]) M. A., S. 36b: ולפי שלא השלים בזה ההקירה ולא השיג למה שהשיגו חזיל בהתחלפות המינים, לפי שיש מינים דומים זה לזה ואמרים בכלאים S. 39 b: ויש שאינם דומים ומותרים וזו חכמה עמוקה לא הגיע אליה ארסטו היוני S. ולזה בהם חכמות מפוארות בהלוקי הוסתות, לא הגיע אליהם חכמת ארסטו ומזה השורש יצאו לרזיל הרבה דינים בענין הטרפית מלבד שרשים אחרים, 40 a: ולפי S. 47a, S. 50a: לא השיגה נליגום בחכמתו כמו שכתב בעל ספר הכזור, שארסטו השיג זה בחכמתו, אמר עליו בן רשד בזה המקום, הנה מה נפלאת הכח האלהי הנמצא בזה האיש וכמה היא רחוקה מתחלת המחשבה ע"כ דברי בן רשד ולפי שקילם זה האיש אל הפילוסוף בחכמתו זאת, נאמר לו, כי זאת תיניקת של בית רבן יודעין אותה, א"כ לא הוסיף הפילוסוף בחכמתו יותר ממה שלמדו הנביאים וכו'. Vgl. auch 61 a, 63a, 63 b, 67 b.

Während Duran es nicht nur als zulässig, sondern sogar als geboten erachtet, eine Umdeutung der Schriftverse vorzunehmen, wo sie ihrem Wortsinne nach mit der Erkenntnis der menschlichen Vernunft im Widerspruch ständen, erklärt er es für unstatthaft, wobei er ohne Zweifel an Maimonides denkt, dieses Verfahren auf die Wundererzählungen der Schrift, z. B. auf die von der Eselin Bileams und von dem Stillstand der Sonne in Gibeon, anzuwenden, um diese Erzählungen ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden[1]). Aber ebensowenig kann er sich mit einer gewissen Art von allegorischer Schriftauslegung befreunden, welche von dem historischen Inhalt der Erzählungen absieht und alles in Gleichnisse und Symbole auflöst[2]). Wohl verwahrt er sich dagegen, damit auch die Schriftauslegung des Sohar verurteilen zu wollen, ist aber doch weit davon entfernt, sich dieser rückhaltslos anzuschließen. Duran kann nicht, wie es von Grätz geschieht[3]), der auch sonst der geistigen Bedeutung dieses Mannes wenig gerecht wird, als Anhänger der Kabbala bezeichnet werden. Er beruft sich wohl mitunter auch auf die Lehren der Kabbala[4]), aber ohne ihnen einen höheren Wert als anderen Erzeugnissen der jüdischen Literatur beizulegen. Die in dem Sepher Hakoma enthaltenen Maßbestimmungen sucht er ihres bedenklichen Charakters zu entkleiden, indem er sie

[1]) M. A., S. 99a. Vgl. oben S. 652.

[2]) G. A., III, Nr. 20.

[3]) Graetz, Gesch. d. Juden, VIII[4], S. 166.

[4]) M. A., S. 15a, 22a, 35a, A. K., S. 34b. ספר הבהיר wird zitiert M. A., S. 9a ספר היכלות, M. A., S. 22b, 89c, A. K., 42b, ספר רזיאל, M. A., S. 22a, der Sohar M. A., S. 8b, G. A., III, Nr. 20. Aus dem bekannten, aber wohl apokryphen kabbalistischen Gutachten des R. Hai Gaon (vgl. Graetz, Gesch. d. Juden VI, Note 2) führt er (M. A., S. 22a) die Ansicht an, daß die getrennten Intelligenzen, die ihren Aufenthalt im Himmel haben, Engel, und die ihren Aufenthalt in der Luft und in den Elementarsphären haben, Dämonen (שדים) genannt werden.

nicht auf Gott und auch nicht auf die getrennten Intelligenzen, sondern auf die Himmelskörper bezogen wissen will[1]). Dagegen neigt er sich dem Glauben an die von den Kabbalisten gelehrte Seelenwanderung zu, wenigstens was die Seelen der Sünder betrifft, denen dadurch die Möglichkeit gewährt werden soll, zu einer Läuterung ihres Wesens zu gelangen[2]). Was sich sonst noch an kabbalistischen Elementen bei ihm findet, das hat er aus den Schriften des seinem Familienkreise angehörenden und von ihm besonders verehrten Nachmanides entnommen. Im Übrigen lehnt er es ausdrücklich ab, sich mit den Lehren der Kabbala zu befassen, weil er von ihr keine durch Tradition vermittelte Kenntnis besitze[3]).

Allerdings ist Duran nicht frei von abergläubischen Vorstellungen und stellt sich darin in einen bedauerlichen Gegensatz zu den Anschauungen des Maimonides, der bekanntlich jeden, auch den durch die Tradition sanktionierten Aberglauben mit Entschiedenheit abweist. Er glaubt an wahrsagende Träume nicht nur in der von Aristoteles gemachten Einschränkung, nach der sie als natürliche Wirkungen aus körperlichen Ursachen abzuleiten seien[4]), oder im Sinne des Maimonides, der sie als eine der Erscheinungen der Prophetie gelten läßt, sondern in der allerweitesten Ausdehnung, und will sogar selber solche Träume gehabt haben. Einmal, so erzählt er, habe er im Traum mit einem König des Ostens gesprochen und ihn gefragt, was er mit dem erstrebten Gelde wolle, worauf ihm dieser erwidert habe, daß er damit die Stadt erobern wolle, in der sich

---

[1]) M. A., S. 21 b.

[2]) M. A., S. 88. E. Hk., cap. 19, S. 27 a.

[3]) Hkomment., S. 53 b: והאריך בזה הרב (הרמב"ן) לפי שהם דברי קבלה ולא זכינו בהם מפי מקובל לא נדקדק כלל בשמות אלו בפי' הכתובים ונתפים בהם דרך בעלי הפשט ויש ו ענין נסתר למקבלי האמת, das. S. 125 a: ייש בפסוקים אלה דרך אחרת לבעלי הקבלה, S. 140 a: לא זכינו בו.

[4]) Zeller, Philosophie d. Griechen III, 1², S. 424, Anm. 3.

Duran damals aufgehalten habe. Als er dies den Leuten erzählte, hätten sie ihn, da niemand an einen solchen Krieg dachte, für einen Betrüger gehalten. Nach längerer Zeit aber sei er selber Augenzeuge der Eroberung jener Stadt gewesen. Ebenso sei es ihm mit noch anderen Träumen ergangen[1]). Gegenüber der entschiedenen Ablehnung der Astrologie durch Maimonides beruft sich Duran auf Aussprüche des Talmud, die einen Einfluß der Gestirne auf die Geschicke der Menschen lehrten[2]), wie er sich auch im Unterschied von der vorsichtigen Zurückhaltung, die Maimonides in diesem Punkte beobachtet[3]), durch Nachmanides beeinflußt, zu dem Glauben an die Wirksamkeit der Zauberei bekennt[4]). Ebenso tritt er für die seiner Ansicht nach von den Philosophen auf völlig unzureichende Gründe hin geleugnete Existenz von Dämonen ein und beruft sich darauf, daß die »Frommen Deutschlands« sich ihrer zu gewissen Zwecken bedient hätten[5]). Er weiß nicht nur von den unter dem Namen der Bernikelgans bekannten Baumvögeln zu berichten, die, weil nicht als Fleischspeise angesehen, von den Fürsten in der Fastenzeit gegessen

[1]) M. A., S. 72b.

[2]) M. A, S. 73b.

[3]) Vgl. Finkelscherer, Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik (Breslau 1894) S. 77 fg.

[4]) M. A., S. 73b—74a.

[5]) M. A., S. 22a. Er führt (M. A, S. 76b) einige Wundererzählungen von einem R. Nissim b. Abraham הספרדי, von einem Knaben in Lerida und von zwei deutschen Juden an, von denen der eine Abraham aus Köln genannt wird, die er aus Salomon b. Adrets Responsen (Resp. I, Nr. 54b, vgl. Perles, Salomon b. Aderet, S. 64) kennen gelernt hat und denen er im Gegensatz zu S. b. A., der sich ihnen gegenüber sehr skeptisch verhält und vor solchen Dingen eindringlich warnt, vollen Glauben schenkt. Er führt diese Wunderdinge auf die Einwirkung des Gottesnamens, des Propheten Elia und auch auf das Walten der Dämonen zurück. Auffälliger Weise finden sich ähnliche Dinge, gläubig berichtet, auch bei Gersonides Milchamot Adonai II, cap. 4 (ed. Leipzig), S. 103—104.

würden[1]), sondern auch von Frauen, die in Indien auf den Bäumen wüchsen und, wenn sie nach erlangter Reife von dem Baume fielen, unter großem Geschrei stürben[2]). Einem ehemaligen Glaubensgenossen, der dann Christ und danach Muhammedaner geworden sei, erzählt er nach, daß die Arche Noahs noch immer zu sehen sei[3]), und auch vom Turmbau von Babel sollen noch Überreste vorhanden sein[4]). Und das nimmt er so ernst, daß er darin einen Beweis für die Autentizität der biblischen Erzählungen glaubt erblicken zu dürfen.

Werden wir nach der hier gegebenen Charakteristik Simon ben Zemach Duran auch nicht zu den schöpferischen Geistern auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie zählen dürfen, so bieten doch die beiden Schriften, in denen er sich mit der Erörterung religionsphilosophischer Fragen beschäftigt, sein Magen Abot und die Einleitung zu seinem Hiobkommentar, neben ihrem eigenen Gehalt ein nicht unerhebliches historisches Interesse dar durch die kritisch abwägende und sorgsam zusammenfassende Darstellung, die sie uns von den Anschauungen der jüdischen und nichtjüdischen Vorgänger unseres Autors geben. Demgemäß erblicken auch wir einen wesentlichen Teil unserer Aufgabe darin, dem Leser die sich aus seinen Schriften ergebenden Beziehungen zu seinen Vorgängern darzulegen, wobei wir aus leicht ersichtlichen Gründen zunächst sein Verhältnis zu den Vertretern der aristotelischen Philosophie ins Auge fassen.

---

[1]) Vgl. Groß, Monatsschrift, Jahrg. 1879, S. 236; Steinschneider, Hebr. Übers., S. 12, 51, 83.

[2]) M. A., S 35b, 68a.

[3]) M. A., S. 93a. Vgl. Josephus, Altertümer I, 3, 6; Benjamin aus Tudelas Reisebeschreibung (ed. Grünhut) S. 46.

[4]) M. A., S. 93a. Im Abotkommentar (S. 81a) berichtet Duran, daß sich in der Synagoge zu Jerusalem noch immer das dem Tempel nachgerühmte Wunder ereigne, daß sie, sonst schon von den Angehörigen der Gemeinde ausgefüllt, an den Wallfahrtsfesten auch für die große Zahl der aus der Ferne kommenden Pilger ausreiche.

1. Die Quellen des Simon ben Zemach Duran.

I.

Nichtjüdische Quellen.

Die Kenntnis der griechischen Philosophie beschränkt sich bei Duran auf Aristoteles und dessen Kommentatoren[1]). Über Plato ist er so wenig orientiert, daß er ihn, vermutlich dem Alfarabi folgend, zu den Peripatetikern zählt[2]). Die höchste Bewunderung hat er für Aristoteles, dessen Lehren er, sofern sie der Tradition nicht widerstreiten, für maßgebend erklärt, denn weder vor ihm noch nach ihm habe es einen Philosophen gegeben, der sich an Feinheit der Spekulation mit ihm vergleichen ließe[3]). An das überschwängliche Lob anknüpfend, das Averroës dem Aristoteles spendet, bemerkt er, Averroës hätte ihn noch viel mehr gepriesen, wenn er gewußt hätte, daß Aristoteles ohne Tradition nur durch seine Vernunfterkenntnis zu denselben Ergebnissen gelangt sei, wie sie den Offenbarungsgläubigen

---

[1]) In dem M. A., S. 33b erwähnten בן בקאיל glaubt Steinschneider Empedokles zu erkennen (Hebr. Übers., S. 13. A. 84) Wer mit dem M. A., S. 86b erwähnten אסבקליים החכם מקדוני gemeint. sei, ist mir unbekannt.

[2]) M. A., S. 78a, vgl. Steinschneider, Alfarabi, S 195 In der Einleit. zum M. A., wo er von der Anerkennung spricht, die die Thora bei den Philosophen gefunden habe, heißt es von Plato: ואמר אפלטין אנהנו נלאים מלהבין דברי התורות, אבל נבין מעט ונסבל הרבה. ובן אמר שנכנם על א' מהמתעסקים בחכמת אלהות מבני ישראל, וראה ממנו בתחלת ענייני דבר נדול, ובשנכנם עמו בעומק אלהותי והתאחדו בשבל הפעל, ראה דבר שהבהיל איתו והיתה הבליתו שיבין מקצת מה שידבר וידע כי זה למעלה ממדרנת בני האדם. Vgl. M. A., S. 30a; E. Hk., cap. 17, S. 23b. Dasselbe findet sich auch bei Falaquera, Einleit. zum More ha-More, S. 7 und bei Abraham Bibago דרך אמונה II, 57, 3.

[3]) M. A., S. 80b: וסבת בלבול המעיינים בזה הוא שהתחלפו בפירושם לדברי הפילוסוף ארסטו בזאת השאלה, כי כולם הם מודים שהוא הניע לתבלית זה המחקר וראוי להם להמשך אחר דעתו, כאלו היו דבריו דברי נביא. אם אין הקבלה האמיתית חולקת עליו, ובי הוא לדקות שכלו לא נמצא איש לפניו ולא לאחריו מדבר באלו העניני הדקים במו שדבר הוא. Vgl. die Äußerung des Maimonides in seinem Brief an Samuel ibn Tibbon Kobez II, 28.

durch prophetische Eingebung zu teil geworden seien[1]). Von den alten Kommentatoren des Aristoteles werden Themistius[2]) und der Erklärer Alexander Aphrodisias erwähnt, dessen Lehre, daß die Seele nur eine Anlage und keine Substanz sei, er auf das Entschiedenste bekämpft[3]), von griechischen Ärzten Hippokrates[4]) und Galen, der ihm als die höchste Autorität auf dem Gebiete der Anatomie gilt[5]), dem er aber die Kenntnis der Grundprinzipien der Physik abspricht[6]). Mit dem von Duran citierten Grammatiker Jachja, der aus den Worten des Aristoteles selbst die Zeitlichkeit der Welt bewiesen habe, ist der Neuplatoniker Johannes Philoponus oder Johannes Grammaticus gemeint[7]).

---

[1]) M. A., S. 40a: ואמר עליו זה (אבן רשד) נשבח האל, אשר הפריד זה האיש בשלמות ויחד אותו בתכלית המעלה האנושית, אשר אי׳א לאיש בכל דור ודור להניע אליו זה לשון אבן רשד, ובאמת אלו שמע שוהו דעת חכמי ישראל מקובל מהנביאים ומהתורה השלמה, היה משבח אותו יותר שהניע ברקות שכלו מבלתי קבלה למה שהתאמת למשינים אותו בשמע האלהי נבואי. Mit gleicher Überschwänglichkeit wird Aristoteles auch von Josef b. Schemtob, dem Sohn des die Philosophie so heftig bekämpfenden Schemtob b. Schemtob, gepriesen, כבוד אלהים, S. 15a: ברוך שחלק מחכמתו לבשר ודם ונתן כואת בלב איש מחכמי אומות העולם.

[2]) M. A., S. 79b, 80a, 80b, 81a, 81b, 86a, 97b.

[3]) M. A., S. 80b, 81a, 81b, 82a, 82b, 94a. Nach Schemtob b. Schemtob hätte auch Maimonides sich zu dieser Ansicht bekannt, vgl. Emunot I, cap. 1.

[4]) M. A., S. 39b.

[5]) M. A., S. 46a.

[6]) M. A., S. 40a. S. 94a bemerkt er bei der Lehre von der Schöpfung, daß Galen im Zweifel gewesen sei, ob die Bewegung ewig oder geschaffen sei (vgl. More II, cap. 15). In der Einleit. zum Hiobkommentar (cap. 22) führt er einen Ausspruch Galens an, es sei eine Torheit zu erwarten, daß ein aus dem Menstruationsblut und dem männlichen Sperma erzeugtes Wesen nicht sterben und keine Schmerzen leiden, daß es von beständiger Bewegung und leuchtend wie die Sonne sei. Von einem Buche Galens, das er im Alter verfaßt habe, und das seine Unwissenheit in der Physik verrate, spricht Falaquera המבקש (ed. Amsterdam) S. 14b. Vgl. noch M. A., S. 80b, 81a, 81b, 82a, 82b, 86a, 94a.

[7]) S. 96b. Vgl. Gersonides, Milchamot VI, 1, 2, 3; Isaak Abra-

In seiner Polemik gegen das Christentum erwähnt er die Kirchenväter Hieronymus, Augustin und Gregor[1]).

Aus Maimonides geschöpft ist die kurze Darstellung der Lehren des Kalam über die Schöpfung[2]) und die Kritik der Prämissen von der Existenz des Leeren, von den Atomen und von der Unmöglichkeit der Existenz eines Unendlichen, auf welche diese Lehre sich gründet[3]). Eine große Vertrautheit bekundet Duran mit den Lehren der arabischen Aristoteliker, deren Namen wir bei ihm überaus häufig begegnen. Von Alfarabi sagt er, daß er in Übereinstimmung mit unseren Weisen und mit Maimonides in seinen »Prinzipien« lehre, die Prophetie komme durch die Verbindung des passiven Intellekts mit dem aktiven unter Vermittlung des erworbenen Intellekts zu stande[4]). Im Widerspruch damit steht eine andere Äußerung, nach der Alfarabi gelehrt haben soll, daß die Prophetie Sache der Einbildungskraft, die Philosophie Sache der Intelligenz sein soll; er schenke dem Ausspruch des Propheten keinen Glauben, wenn er ihn nicht durch die Kraft seiner Vernunft gefunden habe, und würde demgemäß auch nicht an die Schöpfung glauben, wenn es die Vernunft nicht forderte[5]). Er wirft Alfarabi vor, daß er in Betreff der jenseitigen Vergeltung die einander widersprechendsten Ansichten vorgetragen habe. Im »Musterstaat« lehre er, daß die schlechten Seelen nach dem Tode in endlosen Schmerzen fortlebten, in der »Politik«[6]), daß die schlechten Seelen sich

---

vanel מפעלות אלהים (ed. Venedig) S. 69b; Steinschneider, Alfarabi S. 152 fg.

[1]) קשת ומגן (im Weiteren mit K. M. bezeichnet) S. 10a. Vgl. weiter: Polemik gegen Christentum und Islam.

[2]) M. A., S. 3a.

[3]) M. A., S. 97b. Vgl. KM., S. 21b.

[4]) M. A., S. 74b. Auffällig ist unmittelbar vorher die Scheidung zwischen אבו נצר אל פראבי und בן נצר הישמעאלי.

[5]) K. M., S. 21b.

[6]) בס' הנהגה המדינית, womit das von Philipowski (London 1850) edirte ספר ההתחלות gemeint ist. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 64.

auflösten und untergingen und nur die guten fortlebten, und in der »Ethik«, daß die Glückseligkeit sich nur auf dieses Leben und auf diese Welt beschränke, während alles andere, was darüber gelehrt werde, als Alteweibermärchen zu betrachten sei[1]). Öfters wird auch Ibn Sîna erwähnt, besonders wo es sich um naturwissenschaftliche Fragen handelt[2]). Verwunderlich findet er es, daß Ibn Sîna in der Lehre von der Zeugung dem Galen gefolgt sei, da I. S. doch mit den spekulativen Wissenschaften wohl vertraut gewesen sei, während Galen keine Kenntnis von den Grundprinzipien der Physik gehabt habe[3]). Ebenso kann er es nicht billigen, daß I. S. in Übereinstimmung mit Galen drei Seelenteile annehme, denn wenn jede Seelenkraft auf einen besonderen Seelenteil zurückzuführen wäre, so müßten viel mehr als drei Seelenteile angenommen werden[4]). Um dem Konflikt zwischen den Lehren der Philosophen und denen ihres Religionsbuches zu entgehen, so bemerkt er ein anderes Mal, hätten die Philosophen unter den Ismaeliten, wie Ibn Sîna und Algazali, den verkehrten Vermittlungsweg eingeschlagen, daß die Seele, wenn sie die Vernunfterkenntnis erfaßt habe, sich mit der wirkenden Intelligenz vereinige, was in ihrem Religionsbuch als Gan-Eden bezeichnet werde; wenn sie aber die Vernunfterkenntnis nicht erfaßt habe, dann gehe sie, das Schicksal des Tieres teilend, unter; wenn sie aber zu falschen Erkenntnissen gelangt sei, so sei sie, da sie weder zur Vereinigung mit der Intelligenz gelangen, noch untergehen könne, den ewigen Qualen ausgesetzt, die man das Gehinnom nenne. Das aber sei nach den Lehren des Philosophen falsch, denn eine Seele, die nicht zur Vereinigung mit der wirkenden Intelligenz gelangt ist, gehe unter, ob sie sich gar keine oder falsche Erkennt-

---

[1]) K. M., S. 23 a. Vgl. M. A., S. 86 a.
[2]) Vgl. z. B. E. Hk. cap. 7 über den Regenbogen.
[3]) M. A., S. 40 a. Vgl. oben S. 662.
[4]) M. A., S. 72 a.

nisse angeeignet habe. An einer Stelle wird Ibn Sîna als Verfasser des Buches Hai ibn Yakzân bezeichnet, das jedoch dem Ibn Tofaïl angehört[1]). Gegen Algazali, der übrigens nach Averroës Angabe seine ganze Wissenschaft dem Ibn Sîna entlehnt habe[3]), erhebt er den Vorwurf, daß er in einigen seiner Schriften, sich die Maske der Frömmigkeit vorhaltend, die Lehre der Philosophen von der Ewigkeit der Welt bekämpfe, während in anderen die Ketzerei hervorbreche, indem er sich zu dieser Lehre bekenne[4]). Am häufigsten erwähnt finden wir bei Duran den Namen des Averroës, den er unter den arabischen Aristotelikern am höchsten stellt, und dem er in der Darstellung der philosophischen[5]) und besonders der naturwissenschaftlichen Ansichten des Aristoteles vielfach zu folgen bekennt[6]). Aus einer Schrift, in der Averroës, ähnlich wie Maimonides im More, die Thora oder die Offenbarungslehre mit der Philosophie auszugleichen sucht, wird eine Ausführung über die Prophetie wiedergegeben, der Duran in ehrendster Weise seine Zustimmung erteilt[7]). Ebenso billigt er die Ansicht des Averroës, daß zwar jeder Prophet auch ein Weiser, aber nicht jeder Weise ein Prophet sei[8]). Als treffend bezeichnet er den Ausspruch des Averroës, wenn dem Menschen schon das Wesen der Seele so schwer begreiflich sei, wie sollte er das Wesen Gottes begreifen können[9]).

---

[1]) M. A., S. 89a.

[3]) K. M., S. 21b, vgl. Munk, Mélanges, S. 413 fg.

[5]) K. M., S. 21b.

[4]) K. M., S. 22a.

[6]) M. A., S. 80b: ודע כי כל מה שכתבתי בזה החלק העיוני מהשכל הוא לשון בן רשד בקיצורו לס' הנפש.

[6]) M. A., S. 62a: ובכאן נשלם הדבור בכל איברי הבית הבלתי דמיים החיצוניים והפנימיים לפי שנתבאר לבן רשד מדברי הפילוסוף ארסטו.

[7]) M. A., S. 28b: וראיתי לבן רשד בספרו שחור להשוות התורה עם הפילוסופיא בדמות מורה נבוכים שחלק דבר האי לנביאים לב' חלוקות וכו' עכיל החכם הישמעאלי העינה אמן אחר ברכותיו ולזה כתבתיו בתוך דברי קדושה.

[8]) M. A., S. 73b.

[9]) E. Hk. cap. 7.

Dagegen bestreitet er die Ansicht des Averroës, daß die wahrsagenden Träume sich nur auf künftige Ereignisse und nicht auf spekulative Erkenntnisse erstreckten[1]). Den Ausführungen des Gersonides folgend, widerlegt er die Ansicht des Averroës, daß der hylische Intellekt im Menschen, der vom wirkenden Intellekt die Erkenntnisse aufnimmt, mit diesem als identisch zu betrachten sei[2]). Gleichfalls auf Gersonides geht die Widerlegung der Ansicht des Averroës zurück, daß die Fortdauer der menschlichen Seele davon bedingt sei, daß der Mensch die wirkende Intelligenz erfaßt und sich mit ihr vereinigt. Da hierzu zunächst erforderlich wäre, daß der Mensch alle in der wirkenden Intelligenz vorhandenen Erkenntnisse erfaßt, dies dem Menschen aber unerreichbar ist, so hieße das, den Glauben an die Fortdauer der menschlichen Seele überhaupt aufgeben[3]). Dem Averroës gegenüber, der es für zulässig erklärt, um dem Verständnis des Volkes entgegenzukommen und es vor Gottesleugnung zu bewahren, von Gott auszusagen, daß Gott über der obersten Sphäre sei, da es ja dort keinen ihn umgrenzenden Raum geben könne, und Gott als ein Wesen von äußerster Feinheit und Reinheit darzustellen wodurch ja auch eine sinnlich wahrnehmbare Körperlichkeit von Gott ausgeschlossen würde, weist er auf Maimonides hin, der in dieser Beziehung keine Konzession gelten lasse und die unbedingte Forderung aufstelle, schon die Kinder über die absolute Unkörperlichkeit Gottes zu belehren[4]). Aus einer dem Averroës angehörenden Schrift »Buch der Enthüllung der Wege des Beweises«, die er aber irrtümlich dem Richter Averroës, dem Großvater des Kommentators, zuschreibt[5]), führt er an, daß deren Verfasser wider Willen

[1]) M. A., S. 71 a, 73 a.
[2]) M. A., S. 81 b, vgl. Gersonides, Milchamot I, cap. 4.
[3]) M. A., S. 86 a, vgl. Milchamot I, cap. 12.
[4]) M. A., S. 5 a—5 b.
[5]) Steinschneider, Hebr. Übers., S. 278.

zugestehen müsse, daß die Welt geschaffen sei[1]). Endlich berichtet er noch von Averroës, er habe die Absicht gehabt, ein Buch zu verfassen, in dem er den Vorzug des Korans vor allen anderen Religionsbüchern nachweisen wollte; er habe aber diesen Plan nicht ausgeführt, wie ihn auch kein anderer ausführen werde, denn die erdichteten Religionsbücher lassen sich mit dem göttlichen nicht vergleichen, es sei denn wie der Affe mit dem Menschen[2]).

In der Darstellung der Lehre vom Intellekt erwähnt Duran die Ansicht des Abu Bekr (אבו בכר ן' אלצ'אנ), der Averroës gefolgt sei, um sich dann im Kommentar zu Aristoteles De anima von ihr loszusagen[3]), und an einer anderen Stelle nennt er Abu Bekr und Djaa'far al-Siddik (אבו נעפאר ן' סאנק) als Vertreter der Lehre von der Ewigkeit der Welt[4]). Eine Entlehnung aus ar-Râzi's, des berühmten arabischen Augenarztes, Schrift Mansuri ist die Ausführung Durans über das Auge[5]).

II.

Jüdische Quellen.

Haben wir bisher die ausgebreitete und vielseitige Gelehrsamkeit Durans auf dem Gebiete der nichtjüdischen Literatur kennen gelernt, so dürfen wir ohne weiteres voraussetzen, daß er dem ihm am nächsten liegenden Wissensgebiete, den Erzeugnissen der jüdischen Literatur, seine Aufmerksamkeit in noch viel höherem Maße werde zugewandt haben. Und in der Tat stellt sich uns Duran in seinen Schriften als ein Gelehrter dar, der die jüdische Literatur in allen ihren Verzweigungen mit erstaunlicher Meisterschaft beherrscht. Ein gründlicher und tiefer Kenner der Bibel, hat er sich auf das Eingehendste auch mit der

[1]) M. A., S. 95a.
[2]) K. M., S. 23b.
[3]) M. A., S. 80b.
[4]) K. M, S. 22a.
[5]) M. A., S. 51b, vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 87, Anm. 15.

jüdischen Sprachwissenschaft beschäftigt, wie die interessanten, an die Behandlung des Gehörsinns anknüpfenden Ausführungen beweisen, die sich mit diesem Gegenstand beschäftigen, und die meines Wissens noch nicht die ihnen gebührende Würdigung gefunden haben[1]). Selbstverständlich begegnen uns auch in seinen philosophischen Schriften zahlreiche Anführungen aus der talmudisch-rabbinischen Literatur, der er die höchste Wertschätzung entgegenbringt und die mannigfachsten Anregungen auch für die Begründung seiner philosophischen und naturwissenschaftlichen Anschauungen verdankt[2]).

Was das Verhältnis Durans zu seinen Vorgängern auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie betrifft, so werden von ihm, obgleich er sich im wesentlichen zu dem Standpunkt des Maimonides bekennt, doch auch die älteren jüdischen Religionsphilosophen vielfach berücksichtigt und als Gewährsmänner für die von ihm dargestellten Ansichten herangezogen. Auf Saadja, den er einmal mit einem dem Talmud entlehnten Ehrentitel als »Haupt der Redner an jeglichem Orte« bezeichnet[3]), beruft er sich dafür, daß die Offenbarung auch für die Vernunftwahrheiten notwendig sei, weil sonst die meisten Menschen ohne die Erkenntnis dieser Wahrheiten bleiben würden[4]). Ebenso beruft er sich auf Saadja, daß er in seinem arabischen Bibelkommentar, dem Beispiel der chaldäischen Über-

[1]) M. A., S. 52a—56a. Sehr interessant ist, was D. hier über die verschiedenen Singweisen beim Vortrag der Thora, der Propheten, der Psalmen, der salomonischen Sprüche und des Buches Hiob, der Dichtungen Kalirs, der spanischen und französischen Dichter berichtet (M. A., S. 55b).

[2]) Zweimal, M. A., S. 34a, 87a, habe ich den Josippon erwähnt gefunden.

[3]) M. A., S. 84a. So nennt ihn auch Abraham ibn Esra (Ewald und Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung etc. II, S 10) und Salomon Parchon (Machberet ed. Stern, S. 51a).

[4]) M. A., Einleit., S. 1a. Vgl. Saadja, Emunot we-Deot (ed. Slucky) Einleit., S. 12 fg.

setzungen folgend, die Anthropomorphismen der Schrift umgedeutet und dies in seinem Emunot eingehend begründet habe, wie dies später auch von Maimonides geschehen sei[1]). Das Wissen Gottes ist, wie Saadja und der Kusari, beide durch den Kalam beeinflußt, lehren, nicht als die Ursache für das Werden der Dinge zu betrachten und darum auch mit der menschlichen Willensfreiheit wohl vereinbar[2]). Saadja hat bewiesen, daß die Seelen geschaffen seien, daß ihr Wesen viel feiner als das der Himmelssphären sei[3]), und daß sie durch gute Handlungen erleuchtet und durch schlechte verdunkelt würden[4]). Alle Seelenkräfte des Menschen sind, wie Saadja bewiesen hat und womit auch Maimonides übereinstimmt, in einer Seele vereinigt[5]). Die für die Zeit des Messias gegebenen Verheißungen beziehen sich, wie Saadja bewiesen hat, nicht auf Jesus und sind noch nicht eingetroffen[6]). Aus Isaak Israelis »Buch der Elemente« wird von Duran eine Stelle über die verschiedenen Seelenkräfte und deren Einfluß auf die Lebensführung des Menschen zitiert[7]). Dem Namen des Abraham bar Chijja bin ich bei Duran nirgends begegnet[8]). Dennoch glaube ich, eine Benutzung dieses besonders als Mathematiker und Astronom geschätzten Schriftstellers annehmen zu dürfen, so z. B. wenn Duran das תהו im

[1]) M. A., S. 6a fg.

[2]) E. Hk., cap. 6. Vgl. Saadja, Emunot IV, S. 79; Jehuda Halevi, Kusari V, 20.

[3]) M. A., S. 84a. Vgl. Emunot VI, S. 97.

[4]) M. A, S. 85a. Vgl. Emunot VI, S. 99.

[5]) M. A., S. 35a. Vgl. Emunot VI, S. 93.

[6]) M. A., S. 34a. Vgl. Emunot VIII, S. 128. Saadjas Pentateuchkommentar wird zitiert M. A, S. 46b, 51a, 77a, der Psalmenkommentar M. A., S. 50b, der Hiobkommentar in Durans Hkom. S. 110a, 137b, 181a, 181b, 201b. Im Abotkommentar zu IV, 17 beruft er sich für eine von ihm acceptirte Lesart auf Saadja Emunot IX, S. 133.

[7]) M. A., S. 48b.

[8]) Vielleicht ist die astronomische Bemerkung M. A, S. 11b, von der Duran sagt: כ"כ הראב"ח ו"ל, einer Schrift A. b. Ch.s entnommen.

Schöpfungsbericht mit der Materie und das בהו mit der Form identifiziert[1]). Aus A. b. Ch.'s »Buch der Enthüllung« ist vermutlich die Erzählung vom Tode Manis geschöpft[2]). Die auf Hiob 19, 21 gegründete Ausführung, daß der Mensch durch die Betrachtung der Organisation seines Körpers zur Erkenntnis der göttlichen Schöpferweisheit geführt werde[3]), findet sich bei Abraham bar Chijja[4]) und bei Bachja ibn Pakuda[5]). Duran scheint sie aus Bachja geschöpft zu haben[6]). Auf Bachja verweist Duran auch an mehreren anderen Orten, z. B. im Abotkommentar da, wo er von der Demut handelt[7]). Von Salomon Ibn Gabirol, dessen »Lebensquell« er nicht mehr zu kennen scheint, wird mehrere Mal die »Königskrone«[8]), auch als Gabirols Gebet bezeichnet[9]), und die ethische Schrift »Veredlung

[1]) M. A., S. 9a. Vgl. A. b. Ch.'s Hegjon ha-Nefesch, S. 2b, 3a. Duran beruft sich zwar auf das ס' יצירה und das ס' הבהיר, seine Erklärung stimmt aber doch genauer mit A. b. Ch. überein, den auch Gersonides, der allerdings nicht das Hegjon ha-Nefesch, sondern A. b. Ch.'s צורת הארץ zitiert, als den Urheber dieser Erklärung nennt (Milchamot VI, 2, 4) und den in diesem Punkte auch Nachmanides benutzt hat (Guttmann, Die philosophischen und ethischen Anschauungen des A. b. Ch. in der Monatsschrift, 44. Jahrg., S. 201, Anm. 2, vgl. Isaak Albalag in Hechaluz VI, S. 88).

[2]) Vgl. Guttmann, Über Abraham bar Chijjas Buch der Enthüllung in der Monatsschrift, 47. Jahrg. S. 565, Anm.

[3]) M. A., S. 49b.

[4]) Hegjon ha-Nefesch, S. 1b.

[5]) Herzenspflichten II, cap. 5.

[6]) Vgl. E. Hk., cap. 16 Anf. Diese Interpretation des Hiobverses findet sich auch in Abr. Bibagos דרך אמונה, S. 17, A. 4 und bei Isaak Albalag Hechaluz VII, S. 166.

[7]) A. K. zu IV, 4.

[8]) M. A., S. 19a, 88a.

[9]) M. A., S. 20a, 90b (Jaulus kennt nur das eine Zitat a. a. O. S. 500, Anm. 3). Anonym wird ein Vers aus der Königskrone K. M., S. 51a angeführt. Aus Serachja ha-Levis Maor werden M. A., S. 84a einige, wie wir aus Abraham Ibn Dauds Emuna rama wissen, dem Gabirol angehörende Verse zitiert, deren Urheber jedoch weder

der Eigenschaften der Seele« angeführt[1]). An zahlreichen Stellen und durchweg zustimmend beruft sich Duran auf den Kusari, ohne jedoch Jehuda Halewi als dessen Verfasser zu nennen. So führt er die vom Verfasser des Kusari ausgesprochene Ansicht an, daß es auserwählte Menschen gebe, die, ohne Anwendung von Schlußfolgerungen und ohne der Mühe des Lernens zu bedürfen, durch die Vereinigung ihrer Vernunftkraft mit der allgemeinen Intelligenz zu gewissen Erkenntnissen gelangen, was als die Einwirkung des »heiligen Geistes« bezeichnet wird[2]). Er stimmt der Ansicht des Kusari zu, daß der Gott Abrahams von dem Gott des Aristoteles verschieden sei[3]), daß die Beweise der Philosophen für die Ewigkeit der Himmelskörper als unzutreffend anzusehen seien[4]), wie er auch mehrere Beweise für die Geschaffenheit der Welt aus dem Kusari geschöpft hat[5]). Wir sind, wie der Kusari lehrt, nicht im stande, den Zweck der Schöpfung anzugeben[6]), und dürfen nicht, wenn wir etwas an der göttlichen Weltordnung nicht begreifen, an Gottes Gerechtigkeit zweifeln, sondern müssen dies unserer begrenzten Einsicht zuschreiben[7]). Aus Kohelet 12, 7 hat Jehuda Halewi in zweien seiner religiösen Dichtungen und Ibn Esra in seinem Koheletkommentar bewiesen,

---

Serachja noch Duran zu kennen scheinen. Vgl. Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, S. 121.

[1]) M. A., S. 48 a, 53 a. Das dem Gabirol zugeschriebene מבחר הפנינים wird A. K., S. 72 b, 74 a, 87 a und ein angeblich von Alga.ali dem מבחר entlehnter Satz K. M., S. 25 a zitiert.

[2]) M. A. Einleit. S. 2 a, 2 b. Vgl. Kusari IV, 16, V, 12, S. 395 (ed. Cassel).

[3]) M. A., S. 4 a. Vgl. Kusari IV, 16.

[4]) M. A., S. 96 a.

[5]) M. A., S. 96 a fg.

[6]) M. A., S 98 a.

[7]) E. Hk., cap. 4, S. 9 b. Über Willensfreiheit und göttliche Allwissenheit, vgl. oben S. 669, A. 2. Aus Kusari V, 20 stammt wohl auch die auf die Willensfreiheit bezügliche Interpretation von I Sam 26, 10 in A. K., S. 93 b.

daß die Seele kein Accidenz sein könne[1]) und im Kusari wird die Ansicht widerlegt, daß die Fortdauer der Seele durch die Vereinigung mit der wirkenden Intelligenz herbeigeführt werde[2]). Auf den Kusari beruft sich Duran auch in seiner Polemik gegen das Christentum[3]) und gegen den Islam[4]). Sehr häufig werden von Duran Gedichte Jehuda Halewis zitiert[5]), wie er sich überhaupt gern zur Bestätigung seiner Ansichten auf Dichterstellen beruft[6]). Interessant ist die meines Wissens in dieser Fassung anderweitig nicht bekannte Überlieferung, daß Jehuda Halewi in seinen letzten Lebenstagen mehr keine Verse habe machen wollen, weil Versmaß und Reim den Dichter mitunter etwas sagen ließen, was er eigentlich gar nicht habe sagen wollen[7]). Nicht selten begegnet uns bei Duran im Magen Abot und besonders im Hiobkommentar der Name des Abraham Ibn Esra, den er an einer Stelle, wo er die Ansicht Ibn Esras wiedergibt, daß der Fromme durch Gottes Vorsehung dem durch die Konstellation bedingten Unheil entgehen könne, als »Chassid« bezeichnet[8]).

---

[1]) M. A., S. 81a.

[2]) M. A., S. 86b. Vgl. Kusari V, 14.

[3]) K. M., S. 3b.

[4]) K. M., S. 18a.

[5]) Vgl. z. B. M. A., S. 84a.

[6]) Anonyme Piutim werden angeführt: M. A, S. 84a, E Hk. cap. 11 S. 21a, A. K., S. 53a, G. A., III, Nr. 245.

[7]) M. A., S. 85b Nach der Mitteilung Salomon Parchons, eines Schülers Jehuda Halewis, soll dieser vor seinem Tode Buße getan und gelobt haben, nie mehr nach den neueren Kunstformen zu dichten. Vgl. Parchon, Machberet S. 5a.

[8]) M. A., S. 74a: עיב לשון החסיד. M. A., S. 26a knüpft D. an ein Zitat aus dem Kommentar Ibn Esras zum Hohenlied die Bemerkung: אלו הם דברי החכם זיל והם מתוקים כדבש וניפת צופים. Zwei Zitate aus religiösen Dichtungen Ibn Esras finden sich in M. A., S. 64a.

(Fortsetzung folgt.)

Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna.

Von H. Rosenberg.

(Fortsetzung und Schluß.)

פְּגוּם Ein- und Ausbuchtung, nb. Erubin V, 1 (41 b, 8) masc. פגום נכנס ופגום יוצא.

פָּדָר Fett, bh. n. b. Albr. 72, Tamid IV, 8 (189 b, 23) masc. והפדר ותון עליה.

פֶּה der Mund, bh. b. masc. Albr. 78, Demaj VI, 11 (8 b, 25) masc. שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. Ferner Ketubbot II, 2 (78 a, 21) und andere Stellen masc.

פּוֹל coll. Bohnen, bh. n. b. Albr. 320, Kilajim I, 1 (9 a, 29) masc. ופול הלבן, Nedarim VII, 1 (87 b, 3) masc. בפול המצרי.

פּוּלְמוֹס v. פלמוס.

פּוּנְדְיוֹן v. פנדיון.

פַּטִּישׁ der Hammer, bh. b. masc. Albr. 91, Maaßer scheni V, 14 (25 a, 29), Sota IX, 12 (105 a, 28) masc. היה פטיש מכה.

פִּטּוֹמֶת Warze, nb. Nidda V, 8 (238 a, 28). Es ist hier richtiger mit Lowe כשתשחיר הפטומת zu lesen, nicht wie Ep. כשישחיר הפטומת.

פְּטִילְיָה (πάτελλα) Korb, Kelim XVI, 5 (199 b, 12) fem. פטילייה טמאה.

פִּיטָם = פיטום (πίθος) Faß, Baba mezia IV, 12 (113 b, 26) masc. פיטם אחד.

פִּטְפּוּט Dreifuß am Herde, Kelim VI, 1 (194 b, 28) masc. שלשה פטפוטין.

פִּיטוּמֶת v. פטומת.

פִּיָּלִי (φιάλη) Trinkschale, Sota II, 2 (101 b, 15), Negaim XIV, 1 (221 a, 6) fem. היה מביאה פיילי של חרש חדשה ונותן לתוכה חדשה bezieht sich nämlich auf פיילי nicht auf חרש. Das Adjectiv ist nach dem Genitiv gesetzt, wie in Bh. das Adjectiv, welches sich auf das Nomen regens bezieht, stets hinter dem Nomen rectum gesetzt wird. Vergl. auch Nöldeke: Syr. Gramm. § 211, B. am Schlusse.

פִּינְקֶס v. פנקס.

פִּיִּים das Loosen, nb. Joma II, 2 (49 b, 10) masc. ארבעה פייסות היו שם זה הפיים הראשון, הפיים השני.

פִּיסְיוֹן v. פסיון.

פּוֹלְמוֹס (πόλεμος) Krieg, Sota IX, 17 (105 b, 8) masc. בפולמים האחרון.

פָּנְדְיוֹן (dupondius) Name einer Münze, Baba mezia IV, 5 (113 b, 3) masc. ארבעה פנדיונות, daselbst שני פונדיונין, Kelim VIII, 10 (196 a, 9) masc. היה פונדיון לתוך פיו.

פָּנִים das Antlitz, das Gesicht; Abot I, 13 (144 a, 26) הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות, Sota III, 4 (102 a, 14) fem. אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות. Dasselbe Geschlecht im Talmud Babli, Sabb. 112 b. Ferner ist weibl. im Syr. 'appē, im Mand. אנפיא; vergl. Nöldeke, syr. Gramm. 84, mand. Gramm., p. 158. Demnach ist es nicht nötig, die Stellen im Alt. Test., wo פנים weibl. gebraucht ist, zu emendieren; vergl. Albr. 78.

פָּנָס (φανός) Leuchte, Kelim II, 4 (193 a, 19) masc. פנס שיש בו בית קבול.

פִּנָּקָס (πίναξ) Tafel, Buch, Abot III, 16 (146 a, 9) Ep.: והפנקס פתוח, Lowe: והפנקס פתוחה; Kelim XVII, 17 (200 b, 27) M. und Lowe: פינקס שיש בה בית קיבול שעווה טמאה ושאין בה טהורה. In Ep. ist בו offenbar Schreibfehler, Kelim XXIV, 7 (203 a, 18)

fem. שלש פינקסיות הן, vergl. auch Krauß: Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud etc. Teil I, p. 161.

פֶּסַח das Passachfest, Paßachopfer, bh. b. masc. Albr. 45, Challa IV, 11 (29 a, 22) in der Bed. Passachfest, masc. פסח קטן, Peßachim VIII, 2 (47 b, 16) in der Bed. Passachopfer, masc. פטורין מלעשות פסח שני.

פְּסוּק Bibelvers, nb. Megilla IV, 5 (66 b, 8) שלשה פסוקין.

פְּסִיוֹן Ausbreitung, nb. Negaim IV, 1 (216 a, 5) masc. פסיון מטמא.

פסיפס v. פספס.

פְּסַכְתֵּר (ψυκτήρ) Kessel, Tamid V, 5 (190 a, 15) fem. Lowe Ep. Ven. ופסכתר היתה כלי גדול מחזקת לתך, M.: ופסכתר היה כלי גדול מחזקת לתך, vgl. auch Krauß: Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud etc. I. Band, p. 162.

פְּסִיפַס (ψῆφος) Mosaik, Negaim XI, 7 (219 b, 6) masc. פסיפסים צבועים ולבנים.

פַּעַם Tritt = mal, bh. b. fem. und masc. Albr. 76, Erubin IV, 2 (41 a, 9) fem. Für dasselbe Geschlecht sind noch viele andere Stellen. An folgenden Stellen schwanken die Texte: Sota V, 1 (102 b, 26), Ep. שני פעמים, Lowe שתי פעמים, Chullin VIII, 4 (166 b, 23), Ep. שלש פעמים, Lowe שלשה פעמים. Ferner sind folgende sichere Belegstellen für den männl. Gebrauch anzuführen: Schekalim III, 3 (53 b, 20), Rosch ha-Schana IV, 10 (62 b, 16), Baba mezia II, 10 (112 a, 25), Sanhedrin VI, 1 (125 b, 30), Schebuot II, 5 (132 b, 14), IV, 3 (133 b, 3), Menachot X, 5 (161 a, 7), Chullin XII, 3 (168 a, 18), Bechorot VI, 3 (170 b, 14), Para III, 10 (223 a, 10), Nidda IX, 9 u. 12 (240 a, 7 u. 12). Demnach können auch die Stellen im Alt. Test., wo פעם männlich gebraucht ist, ungeändert bleiben; siehe Albr. 76.

פְּקָק Verstopfung, Verschluß, nb. Sabb. (37 b, 13) masc. פקק החלון בזמן שהוא קשור ותלוי פוקקין בו ואם לאו אין פוקקין בו.

פַּר Stier, bh. b. masc. Albr. 67, Joma III, 8 (50 a, 14) masc.

פַּרְדַּסְקִין (παραγίσκος) Wandschränke, Oholot VI, 7 (208 b, 24 masc. שני פרדסקים זה בצד זה או זה על גבי זה.

פְּרוֹזְבּוּל (πρόσβολή) Erklärung in bezug auf die Einziehung von Schulden im Sabbatjahr, Schebiit X, 3 (17 a, 10) masc. פרוזבל אינו משמט.

פֶּרַח Blüte, Blume, bh. b. masc. Albr. 104, Kilajim VI, 9 (12 a, 6) masc. הפרח היוצא, Oholot XI, 8 (211 b, 1) masc.

פֶּרֶט Einzelne (abgefallene Weinbeeren), bh. b. masc. Albr. 319, Pea VII, 3 (6 a, 15) איזהו פרט.

פְּרִי die Frucht, bh. b. masc. Albr. 319, Maaßer IV, 5 (24 a, 21) masc. הרי פירות האלו נתונים לך, Ketubbot VIII, 10 (82 a, 3) und andere Stellen masc.

פְּרֶךְ Roststab, Eisenstab im Kochapparat, nb. Kelim XII, 3 (197 b, 24) masc. והפרכין מהורין.

פֶּרֶק Abschnitt, bh. n. b. Albr. 55, Abot V, 10 (147 b, 10) masc. בשלשה פרקים בשנה, und andere Stellen.

פַּרְקְלִיט (παράκλητος) Fürsprecher, Abot IV, 8 (146 b, 16) masc. פרקליט אחד.

פרקלינין = פרקלימין (περικνήμιον) lederne Jagd-Handschuhe, Gamaschen, Kelim XXIV, 14 (203 a, 30) masc. שלשה פרקלינין הן של צדי הידה ועוף מצא מדרס, Kelim XXVI, 3 (204 a, 14) masc. והפרקלמים מהורים.

פְּשָׁפֶשׁ Öffnung, Luke, nb. Schekalim VI, 4 (55 a, 1) masc. ושני פשפשין היו לו, אחד מימיני ואחד בשמאלו. Ferner masc. Middot I, 7 (185 a, 26) und andere Stellen.

פִּשְׁתָּן = bh. פשתה, Baba kamma VI, 6 (108 b, 28) fem. נכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנירו של חנוני וכו'.

פֵּת abgebrochenes Stück, bh. b. fem. Albr. 94, Berachot VI, 7 (2 b, 15) fem. שהפת תפילה לו. Ferner fem. Terumot X, 3 u. 4 (21 b, 4 u. 7), Beza II, 6 (59 b, 2), Edujot III, 11 (138 a, 7), Aboda sara III, 9 (142 b, 11).

פֶּתַח Eingang, bh. b. masc. Albr. 85, Bechorot IX, 8 (172 b, 28) masc. פתח קטן.

צֹאן Kleinvieh, Schekalim V, 4 (54 b, 8) masc. צאן גדולים וקטנים וכו', Bechorot IX, 1 (172 b, 8) masc. ת"ל וצאן, משמע כל צאן אחר. Im Bh. ist צאן fem. und masc. belegt, vergl. auch Albr. p. 316, wo er jedoch alle masc. Belegstellen teils zu emendieren, teils zu erklären sucht.

צְבוּר Haufen, nb. Pea VI, 5 (5 b, 17) masc. שני צבורי זתים.

צְבִי Gazelle, bh. b. masc. Albr. 67, Sabbat XIII, 6 (36 b, 7) masc. צבי שנכנס לבית ונעל אחר בפניו חייב; ferner Baba mezia I, 4 (111 b, 2) und andere Stellen masc.

צֶבֶת Zange, nb. Abot V, 6 (147 a, 30) fem. אף צבת בצבת עשויה[1]).

צַד die Seite, bh. b. masc. Albr. 72, Baba kamma IX, 3 (110 a, 18) masc. מצר זה ונפל מצד אחר. Ferner Oholot XI, 3 (211 a, 17) und andere Stellen masc.

צִיבּוּר v. צבור.

צִיץ Bh. in der Bedeut. Blume belegt, masc. Albr. 103, Menachot III, 3 (157 b, 4) masc. in der Bedeutung Stirnblech des Hohenpriesters הציץ מרצה וכ', Sabb. XIX, 6 (38 a, 17) masc. in der Bedeutung Faser (in Bh. wird hierfür ציצית gebraucht) אלו הן הציצית המעכבין וכ'.

צִיר Angel (der Tür), bh. n. b. Albr. 86, Erubin X, 12 (44 a, 19) masc. מחזירין ציר התהתון במקדש אכל לא במדינה, והעליון כאן וכאן אסור.

צִיר Saft, nb. Machschirin VI, 3 (243 a, 10) masc. ציר טהור שנפל לתוכו מים כל שהן טמא. Ferner Edujot VII, 2 (140 a, 6) und andere Stellen masc.

צֶלֶם Bild, Abbildung, bh. b. masc. Albr. 65, Aboda sara III, 1 (141 b, 30) masc. כל הצלמים אסורים.

צֵלָע Rippe, bh. b. fem. Albr. 76. Dasselbe Geschlecht

[1]) Vgl. hierzu ZAW. 1903, S. 146.

im Syr. 'el'a, Nöldeke 84, Tamid IV, 4 (189 b, 12) fem. שתי צלעות רכות, Oholot I, 9 (206 b, 16) fem. אחת עשרה צלעות.

צָלָף Kapperstrauch, nb. Maaßer rischon IV, 6 (27 a, 13) masc. צלף מתעשר.

צֶמֶר Wolle, bh. b. masc. mit vorangehendem Verbum, Albr. 82, Kilajim VII, 2 (12 a, 15) אף צמר גפן אסור ואינו מקדש. Ferner Bechorot IV, 8 (170 a, 6) und andere Stellen masc.

צִנּוֹן eine Rettigart, nb. Ukzin I, 2 (249 a, 22) masc. צנון גדול.

צִפּוֹר Vogel, bh. b. fem. Albr. 71; Negaim XIV, 1 (221 a 8) fem. ומביא שתי צפרים דרור שחט את אחת מהן וכ'. Ferner XIV, 2 (221 a, 11) und andere Stellen fem. Dasselbe Geschlecht im Syr. seppra; und im Mand. ציפרא fem. und masc., vergl. Nöldeke syr. Gramm., § 84, mand. Gramm., p. 157.

צִפֹּרֶן Nagel (der Finger und Zehen), bh. n. b. Albr. 72, Mikwaot IX, 4 (235 b, 30) fem. הצפורן המדולדלת. Dasselbe Geschlecht im Syr. tephra, Nöldeke, § 84, Toharot I, 2 (227 a, 18) החרטום והצפרנים מטמאים ומטמאין ומצטרפין, beweist den männl. Gebrauch nicht. Ist nach Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 146 d zu erklären[1]).

צְרוֹר Kiesel, feste Erdscholle, bh. b. masc. mit vorangehendem Verbum, Albr. 106, Kelim XXVI (204 a, 12) masc. צרור המרגלית ממא.

קַב Name eines Hohlmaßes, bh. n. b. Albr. 95, Challa IV, 1 (28 b, 28) masc. שני קבים, IV, 4 (29 a, 1) masc. קב הדש וקב ישן. Ferner masc. Baba batra I, 6 (117 b, 19), Menachot VII, 3 (209 a, 24).

קֶבֶר das Grab, bh. b. masc. Albr. 52, Ohol. VII, 1 (209 a, 2) masc. קבר סתום.

קֹדֶשׁ Heiligtum, bh. b, masc., Albr. 112, Sebachim VII, 4 (152 a, 27) masc. קדשים קלים und andere Stellen.

[1]) Vgl. Löw in Kaufmann Gedenkbuch, S. 85.

קָהָל die Versammlung, bh. b. masc. Albr. 320, Peßachim VII, 6 (47a, 18) masc. ניטמא הקהל או רובו וג׳.

קֹהֶלֶת bh. Bezeichnung für Salomo, b. masc. Albr. 66, Edujot V, 3 (139a, 6) (das kanon. Buch Kohelet) masc. קהלת אינו מטמא את הידים, Jadajim III, 5 (148a, 15) Ep., Lowe קהלת אינה מטמא, M. hat: קהלת אינה מטמאה.

קוֹד hölzerne Schüssel, nb. Kelim XVI, 1 (199a, 29) masc. וקוד הכבלי.

קולית v. קלית.

קומקמום v. קמקמום.

קורנס v. קרנס.

קִיטוֹן (κολιτών) Gemach, Albr. 46, Midd. I, 6 (185a, 21) בקיטוניות הפסוחות לטרקלין beweist nicht den weibl. Gebrauch von קיטון, da קיטוניות wohl der Plural von קיטונית sein mag.

קַיִץ der Sommer, bh. b. masc. mit vorangehendem Verbum. Nedarim VIII, 5 (88a, 8) masc. עד שיעבור הקיץ.

קיתון v. קתון.

קַלְבּוֹן (κόλλυβον) kleine Münze, Aufgeld, Agio. Schekalim I, 6 (53a, 11) masc. קלבון אחד, ר׳ בא׳ר אומר שני קלבונות.

קַלוּבְקָרִין Polster, Kelim XXIX, 2 (205b, 23) fem. קלובקרין אחת.

קַלִיגָרְפוֹן (κερβικάριον) eine Art Schaufel, Kelim XIII, 2 (198a, 12) fem. קולי גריפון שניטלה כשה טמאה.

קלוסקין v. קלסקין.

קלוסטרה v. קלסטר.

קלופקרין v. קלבקרין.

קָלַח Strunk, Stengel, nb. Pea I, 3 (3b, 29) masc. קלח אחד, III, 2 (4a, 30) קלחים לחים. Ferner masc. VI, 8 (5b, 29), Tohorot II, 1 (227b, 27) in der Bedeutung Ausströmendes) ספק שהקלח נגע בידיה, Para XI, 9 (226a, 24) und andere Stellen.

קוֹלִית (κωλή) Hüftknochen, Chull. IX, 5 (167a, 20) masc. קולית[1]) הטת ויקולית המקדשים הנוגע בהן בין נקובים בין סתומים טמא;

[1]) Dies ist die Leseart von Ep., M., Lowe, Ven.

קולית הנבלה וקולית השרץ הנוגע בהן סתומים] טהור ניקבו כל שהן מטמאין במגע.

קַלָּל Krug, nb. Para X, 3 (225 b, 12) masc. קלל של חטאת שנגע בשרץ טהור, X, 4 (225 b, 12) שני קללות.

קַלָמָרִין (καλαμάριον) Federbüchse, Schreibzeug, Mikwaot X, 1 (236 a, 15) fem. קלמרין[1] אינה טהורה עד שיקבנה מיצדה וקולמרין של יוסף הכהן היתה מצידה.

קָלוּסְקִין (κόλλιξ) eine Art Brot, Olivenmasse. Demaj VI, 12 (8 b, 28) Ep. masc. קלוסקין אחד; Lowe hat קלוסקין אחת Mün. hat קלוסקא אחת; Jadajim I, 5 (247 a 29) masc. נלוסקין פסולין; vergl. Krauss: Griech. und lat. Lehnwörter § 303, 3.

קלוסטרה (κλειστρον) Schloß. Kelim XI, (197 a, 22) fem. קלוסטרה טמאה.

קָלַע Schleuder, bh. n. b. Albr. 91, Edujot III, 5 (137 b, 21) fem. הקלע[1] שבית קיבול שלה ארוג טמאה וכ' נפסק בית אצבע שלה טהורה בית הפקיע שלה טמאה. Auch im Talm. babli Sabb. 67 a ist קלע weiblich konstruiert.

קָלָף eine Pergamentart, nb. Sabb. VIII, 3 (34 b, 26) masc. קלף כדי לכתוב עליו.

קַלְפִּי (κάλπη) Urne zum Losen; Joma III, 9 (50 a 20) fem. וקלפי היתה שם ובה שני גורלות.

קָמָט Falte, Runzel; nb. Nidda V, 8 (238 a, 27) masc. מישיעלה הקמט תחת הדד.

קֹמֶץ die Handvoll, bh. n. b. Albr. 77 Menachot XIII, 3 (162 b) masc. שני קמצין.

קָמְקֹמוֹם (κουκκούμιον) Kessel; Kelim III, 7 (193 b, 24) masc. קומקמום שניקב וכ'. Ferner masc. Kelim XIV, 1 (198 b, 8) und andere Stellen.

קָמָרוֹן (καμάριον) Wölbung; Kelim XVIII, 2 (201 a, 6) masc. הקמרון שלה בזמן שהוא קבוע וכ'.

[1]) Das ist die Lesart von M. Lowe. Ep. Ven. Demnach ist die Leseart, die Levys Neuhebr. Wörterbuch IV. p. 317 angibt, falsch.

קֵן Nest, bh. b. masc. Albr. 72. Kinnim II, 1 (191 a, 25) קן סתומה שפרח מטנה גוזל לאויר וג׳, II 2 (191 a, 27) ולזו שתי fem. קנים ולזו שתי קנים II 4 (191 b, 8) fem., III, 7 (192 a 6) Lowe hat שני קנים אחת לנדבה ואחת לחובה, richtiger in Ep. שתי קנים וג׳. Ebenso ist im Mand. קינא fem., während noch im Syr. kennā männlich ist; vergl. Nöldeke, mand. Gramm. p. 158.

קַנָּבוֹס (κάνναβις) Hanf; Kilajim IX, 1 (12 b, 20) masc. וכן הפשתן וקנבס שטרפן זה בזה.

קָנֶה Röhre, Rohr, bh. b. masc. Albr. 94. Kilajim VI, 8 (12 a 5) masc. הקנים היוצאים. Ferner masc. Menachot III, 9 (157 b, 15) und andere Stellen.

קָנוּן (κανοῦν) Rohrkorb, Kelim XVI, 3 (199 b, 4) masc. הקנונים הקטנים.

קִנְיָן Habe, Besitz, bh. n. b. Albr. 320, Abot VI, 10 חמשה קנינים קנה הקדוש ברוך הוא וג׳ תורה קנין אחד. Dasselbe Geschlecht bei Ben Sira 51, 21.

קַנְקִילִין (καγκέλλιον) gitterfömiges Gerät Kelim XXII, 10 (202 b, 26) fem. קנקילין שיש בה בית קבלת הכוסות טמאה, העשויה ככוורת טהורה.

קַנְקַן Krug; Flasche, nb. Abot IV, 19 (147 a, 4) masc. יש קנקן הרש מלא ישן, ויש שאפילו חדש אין בו. Ferner masc. Maaser I, 3 (22 b, 7), Baba mezia VI, 5 (114 b, 25) und andere Stellen.

קָרְבָּן Opfer, bh. b. masc. Albr. 100. Menachot VII, 4 (156 a, 26) masc. כל הקרבנות שוין. Ferner masc. Keritot II, 3 (179 b, 23) und andere Stellen.

קַרְדֹּם Axt zum Holzhauen bh. n. b. Albr. 91, Kelim XIII, 3 (198 a, 17) masc. קרדום שנטל עושפו טמא. Sabb. XVII, 2 (37 b, 1) masc. קרדום לחתוך בו את הדבילה.

קְרוּם Kruste, Haut; nb. Chullin III, 2 (164 b, 1) masc. ולא נקב קרום של מוח.

קֶרֶן das Horn (der Tiere) Ecke, Spitze, bh. b. fem. Albr. 76, Bikkurim III, 3 (31 b, 28) fem. וקרניו מצוחות, Seba-

chim VI, 2 (151 b, 10) fem. על קרן דרומית. Ferner fem. Sebachim X, 2 (154 a, 1) und andere Stellen. Pea I, 1 (3 b, 24) fem. in der nachbibl. Bedeutung »Grundkapital«. Dasselbe Geschlecht ist auch für's bibl.-aram. קרן, fürs syr. karnā und mand. קארנא.

קַרְנוֹם (κορύνη) Hammer; Sabb. XVII, 2 (37 b, 1) masc. קורנס לפצע בו.

קַרְפֵּף ein Gartenplatz; Beza IV, 2 (60 a, 9) masc. אי זה הוא קרפף כל שהוא סמוך לעיר.

קַשׁ Stoppel, bh. b. masc. Albr. 320, Sabb. XX, 5 (38 a, 30) masc. הקש שעל המיטה לא ינענע בידו אבל מנענע בנופו וגי.

קִישׁוּת Gurke. (Im bh. blos der Plural קשאים vorkommend n. b. Albr. 116). Terumot III, 1 (18 a, 24) fem. התורם[1]) קישות ונמצאת מרה.

קַשְׂקֶשֶׂת die Schuppe, bh. n. b. Albr. 81, Chullin III, 7 (164 b, 27) der Plural קשקשים masc. בדגים כל שיש לו סנפיר וקשקשת, ר' יהודה אומר שני קשקשים וסנפיר אחד אלו הם הקשקשים הקבועים בו וגי.

קֶשֶׁר bh. (in der Bedeutung Verschwörung) b. masc. Albr. 112, Sabb. XV, 1 (36 b, 26) masc. in der Bedeutung Knoten כל קשר שהוא יכול להתירו; Baba mezia I, 9 (111 b, 12) masc. שלשה קשרים.

קִיתוֹן (κώθων) Trinkgeschirr; Tamid III, 6 (189 a) masc. קיתון גדול.

רֹאשׁ der Kopf, bh. b. masc. Albr. 78, Sukka IV, 4 (57 b, 19) masc. וראשיהם כפופים. Ferner masc. Chullin II, 2 (163 b, 27) und viele andere Stellen.

רֵאשִׁית Erstling bh. b. fem. Albr. 45, Chullin XI, 1 (167 b, 22) ראשית הגז נוהג beweist den männlichen Gebrauch nicht, hier ist das Wörtchen דין zu ergänzen: דין ראשית הגז נוהג. »Die Vorschrift von ראשית הגז geht an etc.«

---

[1]) Im Talmud-Babli, Berachot 57 b ist der Plural קשואים männlich gebraucht: למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשין לנוף כחרבות.

רֶבַע ein Viertel, bh. n. b. Albr. 95, Challa II, 6 (28a, 19) masc. המשת רבעים קמח חייבים בחלה. Ferner masc. Edujot I, 2 (136a, 15).

רֶגֶל Fuß, bh. b. fem. Albr. 76. Ebenso im Arab. رجل im Syr. reglā, im Mand. לינרא, Oholot X, 2 (210b, 16) fem. שתי רגלים זו על גבי זו, und viele andere Stellen fem. In der Bedeutung »Wallfahrtsfest« nach Analogie anderer Feste jedoch auch masc. Pesachim VIII, 1 (47b, 9) masc. רגל הראשון, Chagiga III, 7 (68a, 5) masc. שעבר הרגל. Ferner masc. Ketubbot VII, 4 (81a, 6), Baba mezia II, 6 (112a, 6).

רוּחַ Wind, Geist, bh. b. fem. und masc. Albr. 44. Ebenso: im Syr. rûchâ, im Arab. روح com. Im bibl. Aram. ist für רוח blos der weibliche Gebrauch zu belegen, vergl. Kautzsch, bibl.-aram. Gramm., § 50, Anm. 2. Bei Ben Sira 30, 15 fem. Im Mand. רוהא fem. Nöldeke, mand. Gramm., p. 159. Baba mezia VII, 9 (115b, 6) fem. מרוח אחת אינו אונס שתי רוחות אונס, Menachot XI, 5 (161b, 23) fem. כדי שתהא הרוח מנשבת und viele andere Stellen fem.

רָוַח freier Raum, bh. b. masc. Tamid II, 4 (188b, 13) masc. ורוח היה בין הגיזרין.

רְחָב freier Platz, bh. b. fem. Albr. 51, Sanhedrin X, 7 (128b, 18) היה רחובה חוצה לה. Das vorangehende Verbum beweist hier den männlichen Gebrauch nicht, vergl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm., § 145a.

רֵחַיִם Handmühle, bh. n. b. Albr. 93, Beza II, 9 (59b, 10) רחים של פלפלים טמאה וג', M. hat jedoch טמאים. Im Talmud Jeruschalmi Baba batra IV, 14 ist רחים auch fem. konstruiert. Ebenso auch im Syr. rahjā, im Arab. رحى, vergl. Nöldeke, § 84, Caspari-Müller, IV. Aufl., § 289.

רָחֵל Mutterschaf, bh. b. fem. Albr. 70, Chullin XI, 2 (167b, 26) fem. שתי רחלים, und viele andere Stellen.

רַחֲמִים das Erbarmen, bh. b. masc. Albr. 81, Berachot V, 3 (2a, 21) masc. יגיעו רחמיך. Ferner Ben Sira V, 2 masc.

רֵיחַ der Geruch, bh. b. masc. Albr. 99, Menachot VIII, 13 (160a, 19) שיהא ריחו נודף.

רִיס Augenwimper, nb. Negaim VIII, 6 (218a, 8) masc. בשני ריסי עיניו אף על פי שמרביקין זה לזה וחן נראין כאחת.

רִמּוֹן Granatapfel, bh. n. b. Albr. 105, Bikkurim III, 1 (31b, 23) masc. רמון שנכר וקושרן בגמי ואומר הרי אלו בכורים.

רַמָּךְ Zuchthengst, bh. n. b. Kilajim VIII, 5 (12b, 11) masc. הפרוטיות אסורות והרמך מותר.

רָעָב Hunger, bh. b. masc. Albr. 103, Abot V, 8 (147b, 5); Ep. רעב של בצורת באה, richtiger Lowe רעב של בצורת בא.

רֹק Speichel, bh. n. b. Albr. 82, Schekalim VIII, 1 (55b, 9) masc. כל הרוקין הנמצאין בירושלם מהורין. Ferner masc. Tohorot IV, 5 (228h, 24), Nidda IX, 8 (240a, 1).

רָקִיק Fladen, bh. b. masc. Albr. 99, Nasir VI, 11 (92b, 24) masc. ורקיק מצה אחד.

רָקָק Sumpf, nb. Sabbat XI, 4 (35b, 30) masc. אם היה רקק מים ורשות הרבים מהלכת בו הזורק בתוכו וכו' וכמה הוא רקק מים וכו'.

שָׁבוּעַ Woche, bh. b. masc. Albr. 47, Negaim I, 3 (214b, 21) masc. בסוף שבוע ראשון וכו' und viele andere Stellen masc. Nedarim VIII, 1 (88a, 1) ist nicht (mit Ep.) שבוע זו, sondern mit Lowe שבוע זה zu lesen, Negaim III, 3 (215b, 12) nicht wie Ep. שתי שבעות, sondern mit Lowe שני שבעות zu lesen.

שָׁבַח Melioration, nb. Maaßer scheni II, 1 (22b, 26) masc. שבחו ניכר. Ferner masc. Baba kamma IX, 4 (110a, 22) אם השבח יתר על היצאה נותן את היצאה ואם היצאה יתירה וכו'.

שֵׁבֶט Stab, Volksstamm, bh. b. masc. Albr. 320 u. 92, Horajot I, 5 (148b, 16) masc. הורו בית דין לאחד מן השבטים ועשה אתו השבט וכו'. Ferner masc. Bechorot IX, 8 (172b, 28).

שְׁבִיל Pfad, bh. n. b. Albr. 55, Pea II, 1 (4a, 9) masc. שביל היחיד הקבוע ביטות החמה וביטות הנשמים. Tohar. V, 3 (229a, 25) und andere Stellen masc.

שִׁבֹּלֶת Ähre. bh. b. fem. Albr. 322, Edujot II, 5 (137a, 12) ועל שבולת וראשה מניע לקמה אם נקצרת עם הקמה הרי היא וכו'

Pea V, 2 (5a, 18) fem. שיבולת של לקט שנתערבה נגדיש, Pea VI, 5 (5b, 19), Lowe: שתי שבלים לקט ושלש אינו לקט. Die Lesart שני bei M. Ep. Ven. mag wohl durch die masc. Endung veranlaßt worden sein.

שֶׁבֶר Bruchstück, bh. b. masc. Albr. 112, Aboda sara III, 2 (142a, 2) masc. המוצא שברי צלמים הרי אלו מותרין.

שַׁבָּת Sabbat, bh. b. fem. und masc. Albr. 47, Demaj IV, 2 (7b, 21) fem. בשבת הראשונה. Ferner fem. Megilla III, 5 (66a, 16), Nedarim VIII, 1 (87b, 30), Menachot XI, 13 (162a, 15), Nedarim VIII, 1 (88a, 2), Lowe: שבת אחת, Ep.: שבת אחד.

שׁוֹבָךְ Taubenschlag, nb. Meila III, 5 (183b, 14) masc. שובך מלא יונים, Baba batra II, 6 (118a, 18) masc. שני שובכות.

שׁוֹבָר Quittung, nb. Ketubbot IX, 9 (82b, 17) masc. והוא אומר אבד שוברי.

שׁוּל Saum, der untere Teil eines Gefäßes, bh. b. masc. Albr. 97, Kelim XXX, 1 (206a, 9) masc. שולי קערה ושולי סקוטלא של זכוכית . . . טהורין

שׁוּם Knoblauch, bh. n. b. Albr. 106, Maaßer rischon V, 8 (27b, 2) masc. שום בעל בכי.

שׁוֹפָר das Horn, die Trompete, bh. b. masc. Albr. 92, Rosch ha-Schana III, 2 (61b, 25) masc. שופר שנסרק, und andere Stellen.

שׁוּק Strasse, bh. n. b. Albr. 55, Schekalim VIII, 1 (55b, 9) masc. שוק העליון, Menachot X, 7 (161a, 17) masc. ומוציאין בשוק ירושלים שהוא מלא קמח.

שׁוֹק Unterschenkel, bh. b. fem. Albr. 76, Kinnim III, 8 (192a, 15) fem. שתי שוקיו.

שׁוֹר Ochs, bh. b. masc. Albr. 67, Peßachim VII, 11 (47a, 29) masc. בשור הגדול. Ferner Menachot VIII, 8 (163a, 11 שני שוורין und andere Stellen masc.

שְׁחִין Geschwür, bh. b. masc. Albr. 102, Negaim III, 4 (215b, 15) masc. השחין והטכוה מטמאין und andere Stellen.

שְׁטָר Schriftstück, nb. Schebiit IX, 5 (17a, 16) masc.

שטרי חוב המוקדמים פסולין והמאוחרין כשרים. Ferner masc. Baba batra X, 7 (123a, 4), Schebout VII, 8 (135b, 8).

שִׁיר Lied, bh. b. masc. Peßachim X, 6 (49a, 2) masc. שיר חדש.

שֶׁכָּר Bier, bh. b. masc. Albr. 99, Peßachim III, 1 (45a, 17) masc. ושכר המדי.

שֶׁלֶג Schnee, bh. b. masc. Albr. 325, Mikwaot VII, 1 (235a, 2) השלג אינו מעלה את המקוה.

שֻׁלְחָן Tisch, bh. b. masc. Albr. 93, Menachot XI, 7 (161b, 29) masc. שני שלחנות היו וכו' אחד של שיש וכו'. Ferner masc. Kelim XXII, 2 (202b, 5) und andere Stellen.

שֵׁם Name, bh. b. masc. Albr. 113, Sota I, 4 (101a, 11) masc. עשי לשמו הגדול, Makkot III, 1 (130b, 28) masc. שני שמות.

שֶׁמֶן Öl, bh. b. masc. Albr. 99, Orla III, 13 (30a, 21) masc. שמן טמא והזר וסכין בשמן טהור וכו'. Ferner masc. Menachot VIII, 6 (159b, 18) und andere Stellen.

שֶׁמֶשׁ Sonne, bh. b. masc. und fem. Albr. 324. Das arab. شمس ist fem. Caspari-Müller, arab. Gramm. § 289. Menachot X, 5 (161a, 4) masc. בא השמש, Ben-Sira 50, 7 fem.

שֵׁן Zahn, bh. b. fem. Albr. 76. Ebenso das assyr Šinnu. das arab. سن, das syr. schenâ, das mand. שינא. Kelim. XIII, 8 (198b, 3) fem. מסרק של פשתן שניטלו שניו ונשתייר בו שתים טמא אחת טהור וכ'. Sabbat VI, 5 (34a, 19) fem. שן תותבת.

שַׁעַר das Thor, bh. b. masc. und fem. Albr. 86, Sukka V, 4 (58a, 9) masc. בשער העליון היורד מעזרת ישראל וכ' und audere Stellen. Baba mezia V, 8 (114a, 24) masc. (in der Bedeutung Marktpreis) אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער.

שִׁפּוֹד Spieß, nb. Oholot I, 4 (206b, 1) masc. שפוד תחוב.

שְׁפִיר Hautblase, nb. Bekorot VIII, 2 (171b, 26) masc. המפלת שפיר מלא מים מלא דם שני שפירים.

שָׁקֵד Mandel, bh. b. masc. (mit vorangehend. Verbum) Albr. 104. Maaser rischon I, 4 (25 b, 13) masc. החייב בשקדים התרים פטור במתוקים וג'. Ferner masc. Chullin I, 6 (163 b, 13).

שָׂרָץ Gewimmel, bh. b. masc. Albr. 320, Meila IV, 3 (184 b, 5) masc. כל השרצים מצטרפין וג'. Ferner masc. Nidda VII, 2 (239 a, 8) und andere Stellen.

שֹׁרֶשׁ Wurzel, bh. b. masc. Albr. 104, Abot III, 16 (146 a, 15) masc. שרשיו מועטין. Ferner masc. Ukzin II, 9 (249 b, 31) und andere Stellen.

שִׁתִּי der Aufzug (des Gewandes), bh. n. b. Albr. 92, Kelim XXI, 1 (202 a, 25) masc. ובשתי העומד; Negaim XI, 4 (219 a, 27) masc. בגד ששתיו צבוע וערבו לבן; ערבו צבוע ושתיו לבן. Ferner masc. Negaim XI, 9 (219 b, 17).

שְׁאֹר Sauerteig, bh. b. masc. Albr. 99, Orla II, 8 (30 a, 10) masc. שאור של חולין שנפל לתוך עסה. Ferner masc. Kelim VIII, 6 (195 b, 25) und andere Stellen.

שָׂדֶה Feld, Acker, bh. b. masc. In der Mischna ist שדה durchwegs fem.[1]) Ebenso ist fem. im Syr. haklā und 'eškara (Nöldeke, § 84); Assyr. eklu ist fem. und masc. (Delitzsch, Assyr. Gramm., § 71). Pea II, 3 (4 a, 23) fem. שדה שקצרוה גוים וג'. Ferner fem. Demaj VI, 1 (8 b, 4), Kilajim II, 5 (9 b, 26), III, 6 u. 7 (10 b, 10), VI, 5 (11 b, 30), Schebiit IV, 2 (14 b, 6), Ketubbot II, 2 (78 a, 21), Baba kamma X, 5 (111 a, 3), Baba mezia I, 4 (111 b, 3), VIII, 3 (116 a, 1) וכן שתי שדות, אחת גדולה ואחת קטנה הלוקח אומר וג', IX, 2 (116 a, 24), IX, 5 (116 b, 1), Baba batra I, 5 (117 b, 19), VI, 6 (120 b, 26), Erachin VII, 9 (175 a, 22), Meila III, 5 (183 b, 15), Oholot XVI (213 b, 12), XVII, 5 (213 b, 27), XVIII, 3 (214 a, 12). Der terminus technicus שדה לבן im Gegensatz zu שדה האילן Schebiit II, 1 (13 b, 7) und an vielen anderen Stellen ist nach Gesenius-Kautzsch, 27. Auflage, § 128 w zu erklären.

[1]) Schon im Siphra zu Lev. 27, 21 wird bemerkt: והיה השדה בצאתו ביובל מניד שהשדה קרוי לשון זכר בלשון הקודש.

שִׁכִּין Messer, bh. nicht belegt. Albr. 91. In der Mischna סכין geschrieben. Chullin II, 5 (163 b, 29) fem. נפלה הסכין ושחטה אף על פי ששחטה כדרכה פסולה; Kelim X, 5 (198 b, 24) fem. והסכין משישחי זנה. Das syr. sakkinâ ist ebenfalls fem. Nöld. § 84. Im Arab. ist sakkin fem. und masc., vergl. Gaspari-Müller, arab. Gramm. § 290.

שָׂכָר Lohn, bh. b. masc. Albr. 320, Abot V, 1 (147 a, 14) masc. וליתן שכר טוב לצדיקים.

שָׂעִיר Ziegenbock, bh. b. masc. Albr. 67, Sukka V, 6 (58 b, 3) masc. שעיר אחד. Ferner masc. Schebuot I, 4 (132 a, 6) und andere Stellen.

שֵׂעָר Haar, bh. b. masc. Albr. 320, Negaim I, 3 (214 b, 30) masc. שער לבן und andere Stellen. Negaim IV, 5 (216 a, 12) שתי שערות ist der Plural von שערה.

שָׂפָה bh. in der Bedeutung »Lippe« fem., in der Bedeutung »Saum« masc. Albr. 76, Oholot X, 6 (210 b, 30) fem. ואין שפתיה נוגעות.

שַׂק (in der Mischna auch סק geschrieben) Packtuch, Sack, bh. b. masc. Albr. 96, Sabbat XXIV, 1 (39 a, 23) masc. והסקין נופלים. Machsch. I, 4 und III, 1 (241 b, 11) masc. שק שהוא מלא פירות.

תָּא Gemach, Zimmer, bh. b. masc. Albr. 83, Middot IV, 5 (187 a, 14) masc. ושלשים ושמונה תאים היו שם, חמשה עשר בצפון וגו'.

תַּבְלִין Gewürz, nb. Beza I, 7 (57 a, 10) masc. תבלין נידוכין במדוך של עץ. Ferner masc. Orla II, 10 (30 a, 14).

תֶּבֶן Stroh, bh. b. masc. Albr. 320, Erubin VII, 5 (42 b, 17) masc. תבן שבין שתי חצירות גבוה עשרה טפחים וגו' נתמעט התבן וגו'.

תַּבְשִׁיל Speise, nb. Sabbat XXII, 4 (38 b, 24) masc. Ferner masc. Beza II, 1 (59 a, 22) שני תבשולין.

תּוֹר Turteltaube, bh. b. fem. Albr., Keritot VI, 13

(182b, 2) masc. תורין קודמין לבני יונה. Ferner im Talmud babli Chullin 22a u. b. masc.

תורוד v. תרוד.

תורמוס v. תרמוס.

תורמיל v. תרמיל.

תְּחוּם Grenze, Gebiet, nb. Makkot II, 7 (130b, 16) masc. כשם שהעיר קולטת כך תחומה קולט.

תִּינוֹק kleines Kind, nb. Baba kama II, 4 (106b, 7) masc. וְתם כדי שיהיו התינוקות משמשין בו. Ferner masc. Tohorot III, 7 (228b, 2), Para III, 2 (222b, 11); Sabbat XIX, 3 wird von Weiß: »Studien zur Sprache der Mischna« S. 105 als Belegstelle für den weibl. Gebrauch von תינוק angeführt; aber auch hier ist seine Angabe auf falsche Leseart gegründet. Hier ist nicht שתי תינקות zu lesen, sondern mit M. Lowe, E. p. u. Ven. שני תינקות.

תֶּלֶם Furche, bh. b. masc. Albr. 52, Kilajim II, 6 (10a, 6) masc. שלשה תלמין. Ferner masc. Makkot III, 10 (131a, 6) und andere Stellen.

תִּלְתָן Fönnkraut, nb. Kilajim II, 6 (10a, 4) fem. כן תלתן שהעלת מיני עשבים, Terumot X, 5 (21b, 8) תלתן שנפלה להוך הבור, Maaßer scheni II, 3 (22b, 30) fem. תלתן של מעשר שני תאכל.

תֶּמֶד Tresterwein, nb. Maaßer scheni I, 3 (22b, 8) masc. תמד עד שלא התיז. Ferner masc. Chullin I, 7 (163b, 14)

תָּמִיד das beständige Opfer, bh. n. b. Albr. 100, Pesachim V, 1 (46a, 8) masc. תמיד נשחט וקרב וכו׳.

תַּמְחוּי Schüßel, nb. Keritot III, 9 (180b, 13) masc. המשה תמחויים. Ferner masc. Kelim XXX, 2 (206a, 11).

תָּמָר die Frucht der Palme, bh. n. b. Albr. 105, Tebul jom III, 6 (246b, 20) תמרים יבשות beweist nicht den weibl Gebrauch von תמר, weil תמרים auch der Plural von תמרה sein kann. Maasrot I, 2 (25b, 7) התמרים משימלו וכו׳ beweist dagegen auch nicht den männl. Gebrauch. Die 3. Pers. pl.

impf. masc. kann nach Gesenius-Kautzsch hebr. Gramm. 27. Auf.. § 145p erklärt werden.

תְּנַאי Bedingung, nb. Baba mezia VII, 12 (115b, 13) masc. תנאו בטל. Ferner masc. Schekalim VII, 4 (55b, 4) und andere Stellen.

תַּנּוּר Backofen, bh. b. masc. Albr. 88, Aboda sara III, 9 (142b, 10) masc. הסיק בהן את התנור אם חדש יתץ ואם ישן יוצץ. Ferner masc. Kelim V, 2 (194a, 26) היו שני תנורים סמוכים וכו׳, und viele andere Stellen. Ferner Ben Sira 47, 1 masc.

תַּפּוּחַ Apfel, bh. n. b. Albr. 105. Terumot X, 2 (21b, 2) masc. תפוח שרסקו ונתנו לתוך עסה. Tamid II, 2 (188b, 7) in der nachbibl. Bedeutung »Haufen« masc. תפוח היה באמצע המזבח.

תִּקּוּן Verodnung, nb. Sukka V, 2 (58a, 11) masc. תקון גדול.

תִּקְלָא = (bh. שְׁקָל), nb. Schekalim VI, 5 (55a, 9) masc. תיקלין הדתין ותיקלין עתיקין.

תַּרְגּוּם das Targum, nb. Jodajin IV, 5 (248b, 29) masc. תרגום שבעזרא ושבדניאל מטמא את ידים.

תַּרְוָד Löffel, Kelim XXX, 2 (206a, 12) masc. תרוד שהוא נותנו על השולחן אם תקבל כל שהו טמא.

תְּרִיס Schild, Kelim XXIV, 1 (203a, 8) masc. שלשה תריסין הם, תריס הכפוף טמא מדרס.

תַּרְכּוֹס Lederbehältnis, nb. Kelim XXIV, 5 (203a, 15) masc. שלשה תרכוסים הן של ספרים טמא מדרס וג׳.

תְּרְמוֹס (θέρμος) Lupine, Makschirin IV, 6 (242a, 24) masc. ושאר כל התורמסין מהורין.

תַּרְמִיל (= תורמיל) nb. Ranzen, Tasche, nb. Kelim XXIV, 11 (203a, 24) masc. ושלשה תורמלין הם.

תַּרְנְגוֹל Hahn, nb. Sabbat V, 4 (33b, 29) masc. אין תרנגולין יוצאין.

תַּרְקַב ein Maß, nb. Tamid III, 6 (189a, 6) masc. תרקב גדול.

Wir können nun auf Grund der Ergebnisse unserer Abhandlung die weibl. Hauptwörter ohne fem. Endung in folgende Klassen, wie sie gewöhnlich in den Grammatiken der semit. Sprachen aufgeführt zu werden pflegen, einteilen.

Weiblich sind:

I. Namen von Gliedern und Teilen des menschlichen und tierischen Leibes, besonders solchen, die paarweise vorkommen. So: אֹזֶן Ohr, אֶצְבַּע Finger, דֹּפֶן Seite (Wand), חֲטֵטִין Zahnreihe, חֹפֶן hohle Hand, יָד Hand (und auch כַּף in der Bedeutung Hand), יָרֵךְ Lende, כָּבֵד Leber, כָּנָף Flügel, כֶּרֶס Bauch, כָּרַע Unterschenkel, עַיִן Auge, פָּנִים Antlitz, צֶלַע Rippe, צִפֹּרֶן Nagel (der Finger und Zehen), קֶרֶן Horn, רֶגֶל Fuß, שׁוֹק Schenkel, שֵׁן Zahn.

II. Namen von Werkzeugen, Geräten und Gefäßen: חַטָּת Schlauch, חֶרֶב Schwert, יָתֵד Pflock, כַּד Krug, מַחַט Nadel, מַקֵּל Stab, סַיִף Schwert, סַכִּין Messer, קֶלַע Schleuder, רֵחַיִם Handmühle.

III. Namen der Erde, Länder und Städte: אֶרֶץ Land, בֵּיתָר Ortsname, יְרוּשָׁלַיִם Jerusalem, מִצְרַיִם Ägypten, עִיר Stadt, שָׂדֶה Feld.

IV. Raumbezeichnungen: בְּאֵר Brunnen, חָצֵר Vorhof, יָצִיעַ Anbau eines Hauses, מֶרְחָץ Bad, קֵן Nest.

V. Namen von geheimnisvoll wirkenden Kräften: נֶפֶשׁ Seele, רוּחַ Wind, Geist.

VI. Namen kleiner Tiere: צִפּוֹר Vogel, עֵז Ziege, und רָחֵל Schaf.

Ferner stelle ich hier zusammen die weibl. Hauptwörter, die ich unter den oben angeführten Klassen nicht gut unterbringen konnte: אֶבֶן Stein, אַדְנֵי הַשָּׂדֶה; גֵּז abgeschorene Wolle, דְּיוֹ Tinte, כֶּסֶבֶר Koriander, סוּגִין Klei, פִּשְׁתָּן Flachs (bh. פשתה), תִּלְתָּן Fönnkraut.

Als Communia sind aus der Mischna anzuführen, von Gliedern des menschl. und tier. Leibes: זָנָב Schwanz, לָשׁוֹן Zunge, פֶּעַם Fuß, Tritt. Von Bezeichnungen für Werkzeuge, Geräte und Gefäße: אָרוֹן Lade, כּוֹבָד Walze am Webstuhl, כַּף in der Bedeutung Schale, Löffel, מַגָּל Sichel. Von Raumbezeichnungen: גַּן Garten, גֹּרֶן Tenne, דֶּרֶךְ Weg. Von geheimnisvoll wirkenden Kräften: (vielleicht) אוּר Feuer, שֶׁמֶשׁ Sonne. Ferner sind als communia aus der Mischna zu nennen: גֶּפֶן Weinstock, חַלּוֹן Fenster, חֲמוֹר Esel, כִּכָּר Rundung, Brotscheibe, מָעוֹת Geld, סֶלַע in der nachbibl. Bedeutung Geldstück, רֶגֶל in der Bedeutung Fest.

Wie in den andern semit. Dialekten ist es auch in der Mischna Regel, daß Nomina mit Femininendung durchweg weiblich sind. Als Ausnahmen von dieser Regel sind vielleicht חרות (Zisterne) und חסית (eine Zwiebelpflanze) anzusehen; da sich jedoch in der Mischna bloß je eine Belegstelle für genannte Nomina findet, so ist mit Bestimmtheit ihr Geschlecht nicht festzustellen. Blos scheinbar masc. sind dagegen: אֲבוּקָה, זְכוּכִית und רַאשִׁית.

In der Regel bleibt ein Hauptwort mit Femininendung auch im Plural weibl. auch wenn es den Plural auf ים bildet[1]). Als Ausnahmen von dieser Regel sind folgende Nomina anzusehen: דלעת Kürbis, pl. דלועים, masc.; כרשינה eine Lauchart, pl. קרשנים masc.; קישות pl. קשאים masc.; קשקשת die Schuppe, pl. קשקשים masc. Von מאה Name eines Maßes ist der Plural מאים und von ביצה der Plural ביצים nur scheinbar masc.

Die mit dem Femininzeichen gebildeten Nomina behalten ferner den weibl. Gebrauch, auch wenn ihre Femininendung weniger als solche kenntlich ist und deshalb bei der Pluralbildung geradezu so behandelt werden, wie wenn die Endung zum Radikal gehören würde. Solche sind in der

[1]) Allerdings ist es nicht ausgeschlossen, daß zu diesen Pluralen Singularformen ohne Femininendung vorhanden waren.

Mischna: אית Zeichen, אמת Wahrheit, גת Kelter, זפת Pech, עת Zeit etc.

Die lautliche Analogie zieht sogar eine Reihe von Wörtern mit radikalem „ת" am Schluss ins weibl. Geschlecht hinüber. Solche sind: אשפת Dünger, בת Name eines Maßes, דת Gesetz, הבתים Pfanngebäck, חמת Schlauch, כת Partei, פת abgebrochenes Stück (Brot), צבת Zange, שבת Sabbat.

In der Regel folgt die Mischna im Gebrauche der bibl.-hebr. Wörter der heil. Schrift. Als Ausnahme von dieser Regel sind folgende anzuführen:

	In der heil. Schrift belegt	In der Mischna belegt
אֵפֶר	fem. (?)	masc.
גֶּדֶר	fem. u. ungenügend masc.	masc.
זָקָן	fem. u. ungenügend masc.	masc.
כַּד	im sing. fem., im plur. masc.	im sing. und plur. fem.
כּוֹס	fem.	masc.
כִּכָּר	fem. und einmal masc.	häufiger masc. als fem.
לְחִי	fem.	masc.
מַקֵּל	masc. und einmal fem.	fem.
פָּנִים	vorwiegend masc., selten fem.	fem.
פַּעַם	vorwiegend fem. selten masc.	häufiger masc. als fem.
קֵן	masc.	fem.
תּוֹר	fem.	masc.

Dagegen können Fälle wie bei: בַּת, בָּקָר, אוֹת (Name eines Maßes), שֶׁמֶשׁ, רוּחַ, עֵת, עָצָם, יָצוּעַ, גָּמָל etc. von denen in der hl. Schrift beide Geschlechter und in der Mischna nur ein Geschlecht zu belegen ist; oder wie bei: חַלּוֹן, זָנָב, אוּר, כַּף, רֶגֶל etc. (in der Bedeutung Fest), von denen in der hl.

Schrift nur ein Geschlecht, in der Mischna beide Geschlechter nachzuweisen sind, nicht als wirkliche Abweichungen angesehen werden, weil das Fehlen von Belegstellen nicht beweist, daß auch in der Umgangssprache nur ein Geschlecht von den hier in Betracht kommenden Wörtern im Gebrauche war.

Fälle wie bei: אֲרוֹן, חֲמוֹר, פָּנִים פַּעַם, צֹאן etc., wo Abweichungen erst dann vorhanden sind, wenn die Emendationen Albrechts akzeptiert werden, können natürlich als solche nicht gelten.

In Fällen wie bei: כָּבֵד, כֶּסֶף, לֶחֶם, עֵנָב etc. heben sich die Differenzen durch richtige grammatische Interpretation, in Fällen wie bei אוּר, בֵּצִים, גַּר, עַכְבָּר etc. durch richtige Leseart.

Dr. Karl Albrecht sucht in seiner Abhandlung: »Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter« im XV. und XVI. Band der »Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft« das Geschlecht der Hauptwörter, die in der heil. Schrift nicht zu belegen sind, auf Grund von Analogieschlüßen und von Vergleichung mit den anderen semitischen Sprachen festzustellen. In der Regel werden seine Annahmen von der Mischna bestätigt. Jedoch nicht immer, es sind dies folgende Fälle:

Im Band	Seite	setzt Albrecht für								
16	77	אֶגְרוֹף	fem	an.	In	der	Mischna	als	masc.	belegt
»	41	אָחוֹר	»	»	»	»	»	»	»	»
»	82	אַשְׁפֹּת	masc.	»	»	»	»	»	fem.	»
»	80	גַּרְגְּרוֹת	»	»	»	»	»	»	»	»
»	93	דְּיוֹ	»	»	»	»	»	»	»	»
»	88	חֵמֶת	»	»	»	»	»	»	»	»
»	81	סְנִפִּיר	fem.	»	»	»	»	»	masc.	»
»	91	קָלַע	masc.	»	»	»	»	»	fem.	»

Im Band	Seite	setzt Albrecht für	
16	77	קֹמֶץ	fem. an. In der Mischna aber masc. belegt
»	91	שַׂכִּין	masc. » » » » » fem. »

Wie bereits oben in unserer Einleitung erwähnt, konnte ein ansehnlicher Teil der biblisch-hebr. Hauptwörter, die in der heil. Schrift nicht zu belegen sind, mit Konstruktions-Beispielen aus der Mischna belegt werden. Übersichtshalber führe ich diese hier nochmals auf; es sind folgende:

אֲבַטִּיחַ, אֵבֶר, אֶגּוֹז, אֶגְרוֹף, אֲדָר, אָחוֹר, אֹרֶךְ, אַשְׁפֹּת, בָּצֵל, גִּבְעוֹל, גָּג, גּוֹבַי, גּוֹזָל, גּוּשׁ, גַּז, גֶּזֶר, גֹּלֶם, גָּלִיל, גַּף, גַּרְגְּרוֹת, דַּר, דְּיוֹ, דִּין, דְּלִי, דַּרְכּוֹנוֹת, זְבוּב, זָג, זְמָן, זַרְעֹנִים, חֲבִתִּים, חוּר, חֵיל, חָלָב, חָלִיל, חֹמֶץ, חֹמֶשׁ, חֵמֶת, חֹפֶן, חַרְחֻר, חָרִיץ, חֵרֶם = Netz, חַרְצַנִּים, טַבּוּר, טִיחַ, טִיט, טָלֶה, טֹפַח, יוֹבֵל, כָּבֵד, כֹּבֶד, כֶּבֶשׁ = Treppe, כֵּן, כָּפָר, כַּר, כּוֹר, כְּרֵשׂ, כֹּתֶל, כֶּתֶר, לוּל, לֶקֶט, מַגָּל, מִדְרָשׁ, מְחִיר, מִין, מַלְבֵּן, מִנְיָן, מַלְמַד, מָעוֹן, מַעֲצָד, מַעֲקֶה, מַפְתֵּחַ, מִקְוֶה, מִקְרָא, מִשְׁמָר, נֵר, נֶשֶׁךְ, סָדִין, סֵדֶר, סַם, סְנַפִּיר, סָפִיחַ, סֵפֶל, עוֹלָם, עֱלִי, עַמּוֹן, עָנָף, עֵרֶב, פֶּדֶר, פּוֹל, פֶּרֶק, צִיר, צֶמֶר, צִפֹּרֶן, קַב, קֶלַע, קֹמֶץ, קִנְיָן, קַרְדֹּם, קִשּׁוּת, קַשְׁקֶשֶׁת, רֹבַע, רֵהָיִם, רִמּוֹן, רַמָּךְ, רֹק, שְׁבִיל, שׁוּם, שׁוּק, שַׂכִּין, שְׁתִי, תָּמִיד, תָּמָר, תַּפּוּחַ.

In bezug auf die grammatische Geschlechtsnormen der lateinischen und griechischen Lehnwörter schließe ich mich im Ganzen den Ausführungen Krauß' im ersten Teil seines Werkes: »Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud und Midrasch« an. Ich kann ihn blos in ganz wenigen Fällen ergänzen: אִסְקוּטְלָא = σκουτέλλα (Teller) wird in der Mischna männlich konstruiert und kann als Ausnahme zu § 248 angesehen werden. Im § 293 Anmerkung 2 führt Krauß für den männlichen Gebrauch von פנקס = πίναξ Tafel, Buch. Abot III, 16 an. Hier ist aber hinzuzufügen, daß Lowe (146a, 1) die richtigere Leseart: הפנקס פתוחה hat. Bei כולית = κωλῆ Hüftenknochen gibt

Krauß fem. an, während in der Mischna auch der männl. Gebrauch belegt ist, es wird zu den Ausnahmen in § 300 Anmerkung 2 gehören. Von גלוסקין gibt Krauß nur fem. an, während es in der Mischna auch männlich belegt ist; es wird nach § 303, 3 zu erklären sein. Als Beispiel zu 300, 2 füge ich hinzu: אסל Kelim XVII, 16 und Para X, 4 masc. אסלה Kelim XXII, 10 fem.

Corrigenda:

Seite 290 erste Zeile; der Talmud liest: גנות צריסין. Seite 294, Zeile 29: כהררים התלויין. Seite 297, Zeile 9: מן האסותך מותרין. Seite 300, Zeile 14: חוצפה יסני. Seite 427, Zeile 6: ist der Satz: »Bei Dalman unrichtig fem.« zu streichen. Seite 429, Zeile 16: כבש Eingelegtes. Seite 562, Zeile 19: Cod. Kaufmann liest: מגל אחת. Seite 567, Zeile 15: anstatt spätere lies: spitzere. Seite 573, Zeile 8: סוּלַיִם.

Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

וכל אשר יגע כחלל חרב פרט לאשה שהמת בתוך טעיה ומנין חכמה ששלחה ידה בתוך מע׳ה שהיא טמאה ת׳ל הנוגע יכול כל היטים שהחכמה טמאה אף האישה טמאה אמרת היא יתחטא פרט לזה[1]. הנוגע במת פרט לנוגע בשיניו בשיערו ובצפרניו בזמן שאדשו יכול שאני מרבה בשעה שהם מחוברין ת׳ל ימא[2]. הנוגע במת[3]) יכול כל שהוא אמרת שוב במת[4]) יכול לא ימא בכל שהוא אבל ימא בכעדשה שכן מצינו כעדשה מן השרץ טמא חשיב[5]) במת הא מה הדבר אחר ישריבה הכתוב מיעט אמרו כזית מן המת טמא שכן הוא תהילת יצירתו[6]). אין לי אלא הנוגע

[1]) Dieser Abschn. ist vielleicht hier nur eine Wiederholung von w. u. V. 16, wo ihn auch Mg. hat, aber auch als Wiederholung würde er besser zu V. 13 passen. Der Sinn ist jedenfalls לפי שני וכל וכו׳. Zur Erklärung vgl. w. u. V. 16.

[2]) Mg. וטמא, vgl. Oholot III, 3, wo RS. auf unsere Stelle hinweist, Nidda 51a.

[3]) Das Folgende bis ומניין לרבות דם תביסה משני מתים ת׳ל נפשות hat auch RS. Oholot II, 1.

[4]) Mg. מת ebenso w. u.

[5]) Mg. RS. אמרת שוב. Wie es scheint, wird במת in V. 11, 13, 16 gedeutet, nicht aber in V. 18, vielleicht weil במת dort wegen der Vorschrift von הזאה wiederholt wird. Vielleicht ist die Deutung so zu verstehen, daß במת V. 11 an sich מת שלם bedeuten würde, so daß erst aus במת V. 13 כל שהוא gefolgert werden könnte; demnach würde auch במת K. 18 zur Geltung kommen. Dem entsprechend kann man sich auch das Verhältnis w. u. in bezug auf עצם denken.

[6]) Mg. hat nur bis hierher. Vgl. Maim. טומאת מת II. Tosifta

בכזית מן המת ומנין אף הנוגע בעצם ת"ל או בעצם[1]) יכול לא יטמא כל שהוא אבל *יטמא בכעדשה שכן עצם כשעורה[2]) אמרת שוב בעצם הא מה הדבר אהר שריבה הכתוב טיעט אמרו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא אין לי אלא הנוגע בעצם מן המת *ומנין אף הנוגע בדם ת"ל או בדם יכול כל שהוא אמר שוב[3]) כמה הוא דמי שלאדם שעורו בבינוני

Schebuot II, 7, Jer. Nasir 56b u. das. ר' יודן בעי ולא מן הגבלה למדו, was nicht שעור זית טומאת הסט (פ"ם) zu bedeuten scheint, sondern daß es von נבלה abgeleitet wurde, das seinerseits Sifra Schemini Par. X, 7 gedeutet wird; vgl. ferner Sifre 127.

[1]) RS. ad. יכול כל שהוא אמר שיב או בעצם, wofür in der Wilnaer Ausgabe am Rande emendiert ist בעצם (V. 18). Vgl. jedoch oben Anm. 5, Seite 697.

[2]) RS. אבל כשעורה יטמא שכן מצינו כשעורה טמא, wofür RS. beide Mal כעדשה lesen will, doch wird es richtiger sein mit REW. in den הגהות zu ר"ש diesen Passus hier ganz zu streichen und weiter unten einzuschieben, so daß hier הא מה הדבר וכו' fortgesetzt werden muß.

[3]) RS.: מניין אף הנוגע בדם ת"ל או יכול כל שהוא בעצם מן החי ת"ל או בעצם אדם מה אדם שלם אף עצם שלם אין לי אלא בנוגע במת ובעצם מניין ומניין אף הנוגע בדם לרבות אף הנוגע בדם ת"ל או יכול אמר שוב בדם. Daß im Anfang den Zusammenhang unterbricht, ist klar, und REW. streicht von יכול כל שהוא בעצם bis ת"ל או und liest: אין לי אלא הנוגע בעצם מן המת מן החי ת"ל או בעצם [יכול לא יטמא כל שהוא אבל כשעורה יטמא שכן מצינו עצם כשעורה טמא אמר שוב או בעצם אדם] מה אדם שלם וכו' [יכול יטמא רובע עצמות ת"ל אדם מה אדם וכו'] מניין לרבות אף הנוגע בדם ת"ל בהלל יכיל כל שהוא אמר שוב או כמה הוא וכו'. Abgesehen von der Einschaltung יכול יטמא רובע עצמות, die unnötig ist, ist es wohl auch im Anfang sprachlich richtiger zu lesen: אין לי אלא הנוגע בעצם מן המת ומניין אף הנוגע בעצם מן החי ת"ל או בעצם יכול לא יטמא כל שהוא אבל כשעורה יטמא שכן מצינו עצם כשעורה טמא אמרת שוב או בעצם אדם מה אדם שלם וכו'. Warum S.s. das Wort אדם bloß für עצם מן המת geltend macht und nicht auch für עצם מן החי, kann vielleicht auf die eine oder andere Weise erklärt werden. Im Übrigen gehen die Deutungen hier weit auseinander, vgl. Sifre, Babli Nasir 53b. Jer. das. 56c. Targ. Jon. — Was die Ableitung für דם betrifft, so hat Ng zu V. 13: בנפש האדם זה הדם וכן הוא אומר כי הדם הוא הנפש . . . יכול כל שהוא אמרת שוב בדם כמה וכו'. Obgleich wir das Ganze nicht für den Text des S.s. halten — vgl. Maim. טומאת המת II, 2. Sifra Emor Anf. — so ist doch die Deutung von נפש für דם allzu geläufig, als daß man annehmen sollte, S.s. hätte nicht davon Gebrauch gemacht. Vielleicht ist daher zu lesen: ומניין לרבות אף הנוגע בדם אמרת לכל נפש האדם יכול כל שהוא אמרת שוב בנפש האדם אחר שריבה הכתוב וכו' הא מה הדבר אמרו כמה.

רביעית ומנין לרבות דם תבוסה ת"ל נפש[1]) *יכול דם תבוסה טמא אחד מנין דם תבוסה משני טהרים ת"ל נפשות[2]) (ויקרא כ"א י"א) ומנין אתה מרבה דם קטן כולו ת"ל נפשות[3]) יכול שאני מרבה שחלה והלך לו[4]) אני לא אמרתי אלא כי ימות[5]) *ריש אומר רביעית מן המת ושמינית מן החי שבללו זה בזה נוטל מזה ומזה דם רביעית זהו דם תבוסה. רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא אומר הרי הוא כדם בהמה וכדם החי[6]) איזהו דם תבוסה צלוב שדמו שותת ונמצא תחתיו רביעית דם[7]) מצטרף והמת שדמו ניטף ונמצא תחתיו רביעית דם אינו מצטרף *רבי יהודה אומר הלוף הדברים השיתת אינו מצטרף והנוטף מצטרף[8]). אין במשמע שיטמא המת אלא באהל[9]) ומנין אף במשא ת"ל וטמא שבעת ימים לרבות שיטמא במשא דברי רבי אלעזר בן מתיא א"ל רבי שמעון בן פנחס אינו צריך ומה אם נבלה שאינה מטמאה באהל הרי הוא מטמא במשא וכו'[10]) א"ל רבי אלעזר בן מתיא מה מישא נבלה עד הערב אף משא המת[11])

---

[1]) Die Ableitung ist nicht klar. Vielleicht wird geschlossen von בנפש האדם אשר ימות, d. h. der im Sterben begriffen ist.

[2]) Mg. d, vgl. Oholot II, 2, Tosifta das. III, 1, Nasir, Sifra a. a. O., Sanhedrin 4a. Im Übrigen ist es auffällig, daß von דם תבוסה und nicht auch von מב' מתים gesagt wird, vgl. w. u.

[3]) Die Ableitung scheint nicht richtig zu sein, und außerdem scheint der Absatz besser nach שעורו ברביעי רביעית zu passen, dort muß es heißen: ומניין את מרבה דם קטן כולו [ת"ל לכל נפש האדם יכול רביעית דם מטמא אחד מניין אתה מרבה רביעית דם משני מתים] ת"ל נפשות ומניין לרבות דם תבוסה וכו'. Vgl. Sifre, Oholot II, 2, Tosifta das. III, 2, Jer. Nasir 56c: מן דמר דמן מטמא ברביעית יש להן רקב ומן דמר אין דמן אין להן רקב מטמא ברביעית אין להן רקב, wo es umgekehrt heißen muß יש להן רקב und רקב פות מטלא תרווד handelt.

[4]) Mg. ad. אמרת.

[5]) Mg. אשר ימות, vgl. Sifre, Oholot X, 6, Nasir 43a, Jer. das. 52d.

[6]) Mg. d. Lies החיה und oben ורביעית st. ושמינית. Für ריש ist vielleicht רי ישמעאל zu lesen, und die Ansicht von ר"ע scheint nur ausgefallen zu sein, vgl. Oholot III, 5, Tosifta das. IV, 10 ff., Nidda 71a.

[7]) Mg ad. יאין ידוע בטה יצא מחיים וכשה יצא אחר מיתה הרי זה.

[8]) Mg. d.

[9]) Mg. במגע ובאהל.

[10]) Mg. המת שהוא מטמא באהל אינו דין שיטמא במשא.

[11]) Mg. ad. אם לא חלקה תורה לא יהא אלא u. w. u.

עד הערב א"ל ר"ש בן פנחס אחר שהודית שהמת מטמא במשא המת מטמא במגע ובמשא ונבלה מטמאה במגע ובמשא אם חלקה תורה משא נבלה מגעה דין הוא שנחלק משא המת מגעו א"ל ר"א בן מתיא *ובלבד מבלעדי נבלה אי אפשר להיות[1]) בוא וראה *הרבה מטמאים יש באהל ואין מטמא במשא אף אתה[2]) אל תתמה על הנבלה[3]) שאף על פי *שמטמא באהל לא יטמא במשא, ת"ל[4]) וטמא שבעת ימים לרבות שמטמא במשא.

(י"ט י"ב) הוא יתחטא בו יכול *דבק למת ת"ל ביום השלישי[5]) אי בשלישי יכול[6]) חטוי אחד אמרת בשביעי אי בשביעי יכול[6]) חטוי שנים לא אמרת אלא בשלישי[7]) יכול תהא הזאתו[8]) קבועה ביום אבל הזאת שביעי תהא קבועה בלילה והלא דין הוא נאמר הזאה בשלישי ונאמר הזאה בשביעי מה מצינו בהזאת[9]) שלישי קבועה ביום אף הזאת שביעי תהא קבועה ביום ק"ו ומה אם שלישי שאין הזאתו כשרה עד שתכשירנה אחרת הרי הזאתו קבועה ביום שביעי שהזאתו כשרה עד שלא תכשירנה אחרת אינו דין שתהא הזאתו קבועה ביום לא אם אמרת בשלישי

---

[1]) כל כך מבלעדי נבלה אפשר לך לחיות Bei Mg. = אי אפשר.

[2]) Mg. שיש הרבה מטמאין במגע ואינן מטמאין במשא הגולל והדופק וקוליתו שלמת מטמאין במגע ובאהל ואין מטמאין במשא וכן Hochst auffällig ist das hier genannte קולית המת. Wir haben nirgends eine Stelle gefunden, wo für קולית המת diese Bestimmung angegeben wäre, deren Grund gar nicht einzusehen ist. Auf bloße Vermutungen wollen wir uns nicht einlassen. Vgl. Tosifta Ahilot IV, 4, Chullin 124b ff, wo in der Mischna für קולית המת — מגע genannt ist, und in der auch אהל in Erwägung gezogen wird, während משא gar nicht erwähnt wird (vgl. Tosaf. das. s. v. נוגע), aber ein Beweis für unsere Stelle ist dies selbstverständlich im Entferntesten nicht.

[3]) Mg. נבלת המת.

[4]) Mg. שהיא מטמא במגע ובאהל לא תהא מטמאה במשא הא צרכת לומר, vgl. Sifre 127, Baba k. 25b.

[5]) Mg. דבוק למת אמרת לא אמרתי אלא בשלישי, ebenso w. u. אמרת לא אמרתי אלא.

[6]) Mg. d.

[7]) Mg. ad. יכול תהא הזייתו קבועה בלילה אמרת לא אמרתי אלא ביום השלישי.

[8]) Mg. הואת שלישי u. w. u. והלא אומר וכי דין הוא הואיל ונאמרה.

[9]) Mg. שהואת.

שהוא סמוך לטומאה תאמר בשביעי *שאינו סמוך לטומאה אלא[1]) סמוך לטהרה אמרת לא אמרתי אלא ביום השביעי וילמד שלישי משביעי היאיל *ונאמר הזאה בשלישי ובשביעי[2]) מה מצינו שהזאת שביעי קבועה ביום אף הזאת שלישי קבועה ביום ק"ו ומה אם הזאת[3]) שביעי שהוא סמוך לטומאה הזאתו קבועה ביום שלישי *שאין הזאתו סמיכה לטומאה[4]) אינו דין ש־הא הזאתו קבועה ביום לא אם אמרת בשביעי שהזאתו כשרה עד שלא תכשירנה אחרת תאמר בשלישי שאין הזאתו כשרה עד שתכשירנה אחרת אמרת לא אמרת אלא ביום השלישי. הוא יתחטא ביום השלישי יכול סמוך למיתה אמרת שוב *ביום השלישי אם למד[5]) שלישי שה־א סמוך למיתה כבר למד הא מה אני מקיים שלישי אפילו רחוק מן המיתה יכול הזאת שלישי תהא רחוקה מן המיתה אבל הזאת שביעי תהא סמוכה לשלישי אמרת שוב בשביעי אם למד[6]) שביעי שהוא סמוך לשלישי כבר למד הא מה אני מקיים שביעי אפילו רחוק מן השלישי[7]) יכול אם לא הזה טהור אמרת[8]) אם לא יתחטא לא יטהר יכיל שבא לטיענו זריקה והטיי אמרת מי נדה לא זרק עליו זריקה אמרת לך לא הטוי יכיל שבא להכשיר הטוי בזריקה[9]) אמרת והזה הטהור וחטאו ביום השביעי *בהזאת שביעי[10]) הוא טהיר איני טהור באמצע[11]).

(י"ב י"נ) [0]את משכן י"י טמא ונכרתה הואיל ונאמרה הוייה במשכן ונאמרה הזייה במקדש מה מצינו טמא שנכנס למשכן חייב כרת אף טמא שנכנס למקדש הייב כרת ק"ו ומה אם משכן שקדושתו קדושת שעה אם נכנס לו בטימאה הרי זה ענוש כרת מקדש שקדושתו קדושת עולם אינו דין

---

[1]) Mg. שהוא.

[2]) Mg. ונאמרה הוייה בשביעי ונאמרה הוייה בשלישי u. w. u. שלישי תהא קבועה.

[3]) Mg. d. u. w. u. לטהרתו st. לטומאה.

[4]) Mg. שהוא סמוך לטומאה u. w. u. שתהא st. שיהא, vgl. Para XII, 11.

[5]) Mg. בשלישי אם לומר.

[6]) Mg. לומר.

[7]) Anscheinend gegen Kidduschin 62a, vgl. Sifre 129 אין לי אלא שביעי שמיני וכו', was jedoch verschieden erklärt werden kann Maim. פי אדומה XI, 2 entscheidet wie S.s., vgl. כים das. und so geht auch aus Tosifta Kelim Baba m IV, 14 hervor.

[8]) Mg. אמרת לא אמרתי אלא u. ebenso w. u.

[9]) Lies כזריקה d. h. ביד ככלי.

[10]) Mg. בהזייה.

[11]) Mg. באצבע.

שאם נכנס בטומאה יהא ענוש כרת לא אם אמרת במשכן שהוא מקבל הזייה תאמר במקדש שאינו מקבל הזייה אש' מקדש י"י טמא ונכרתה ילמד משכן ממקדש הואיל ונאמרה הזייה במקדש ונאמרה הזייה במשכן מה מצ'נו טמא שנכנס למקדש חייב כרת אף טמא שנכנס למשכן חייב כרת קו"ח ומה אם מקדש שאינו מקבל הזייה אם נכנס לו בטומאה הרי הוא ענוש כרת משכן שמקבל הזייה אינו דין שאם נכנס לו בטומאה יהא ענוש כרת לא אם אמרת במקדש שקדושתו קדושת עולם תאמר במשכן שקדושתו קדושת שעה אש' את מקדש י"י טמא ונכרתה[1]). ונכרתה הנפש ההיא מזידה. מיש' ויש' בישלום[2]) כי מי נדה לא זרק עליו זה הוא שאמרנו זריקה אמרתי לא תטוי. טמא יהיה עוד טומאתו בו הא למדנו שטמא שנכנס למקדש במזיד שהיא בהכרת וכן היא אומר ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה ואין במשמע אלא מי שלא הוזה כל עקר כשאמר טמא לרבות שהוזה ולא שנה. טמא יהיה לרבות שהוזה ושנה ולא טבל. עוד לרבות שהוזה ושנה וטבל ולא העריב שמשו. טומאתו בו לרבות שהוזה ושנה וטבל והעריב שמשו ולא הביא כפוריו הא רבית לכולן בהכרת[3]).

(י"ט י"ד) ואת התורה אדם כי ימות באהל אם לומר אדם[4]) כבר למד מה אני מקיים האדם לרבות דבר אחר שיטמא בת שלם את מה אני מרבה השדרה ורגלגלת וחצי לוג דם וחצי לוג [קב] עצמות ואבר מן המת ואבר מן החי שיש עליו בשר כראוי *ורובע עצמות ורוב בנין ורוב מנין מרוב הטויה[5])

---

[1]) Vgl. Sifre 125, Schebuot 15b u. Erubin 2a. Jer. Schebuot 34a.

[2]) Vgl. oben zu V. 9, 13.

[3]) Vgl. oben zu V. 5, 2.

[4]) RS. Oholot II, 1, welcher diesen Abschn. bis מטמאין במגע hat, fügt mit Mg. hinzu: פרט לנבלה ובמשא ובאהל.

[5]) Mg. ורובע עצמות מרוב הבנין ורובע עצמות ברוב המנין ורובע ורוב עצמות מרוב הבנין מרוב גדולי נויה, RS. ורוב עצמות מרוב הבנין מרוב גדלי נויה. REW. in den הגהות zu ריש streicht oben חצי לוג דם וחצי קב עצמות und liest hier וחצי לוג דם וחצי קב עצמות מרוב מנין או מרוב גדולי נויה. Für die Streichung sehen wir keine Notwendigkeit, da von alters her über diesen Punkt die Ansichten geteilt waren, so ist es wohl denkbar, daß für חצי קב עצמות eine weitere Bedingung nicht erforderlich ist, während רובע an die Bedingung geknüpft ist. Daß oben von רביעית דם und hier von חצי לוג gesprochen wird, ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß oben die spätere, hier die ältere Ansicht wiedergegeben wird, oder daß oben von תרומה וקדשים und hier in bezug auf נזיר וטומאת מקדש die Rede ist. Was מרוב הנויה bedeuten soll, und ebenso נדולי נויה im Text von Mg. u. RS., nachdem רוב בנין genannt ist,

הרי אלו מטמאין במגע ובמשא ובאהל[1]) ואלו מטמאים במגע ובמשא ואין מטמאין באהל עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס ואבר מן המת ואבר מן החי שאין עליהן בשר כראוי. השדרה והגילגולת שחסרו כמה חסרון בשדרה בי"א ישתי הילות ובה"א חוליא אחת ובגלגלת בש"א מלא מקדח ובה"א[2]) מלא מקדח שלשלכה שהוא כפונדין האיטלקי וכסלע גירונית ומלא נקבה של עול השרוני הגולל והרופק מטמא במגע ובאהל ואינו מטמא במשא[3]). כל הבא אל האהל איזהו שבאין לו ומביאין אליו זה האהל שבאין לו ומביאין אליו אמרו מכנסת היא האישה את הנפל בפיתח טפח[4]). הבא אל האהל שיש לו בית ביאה בית ביאתו מטמא מאחוריו אהל שאין לו בית ביאה אין בית ביאתו מטמא ואינו מטמא מאחוריו[5]) אם קורא אני הבא אל האהל יכול מרחוק[6]) ת"ל וכל אשר באהל. אין לי אלא וכל אשר באהל בכלו מנין אפילו במקצתו ת"ל[7])

---

weiß ich nicht. Ferner scheint רוב בנין ורוב מנין als Klasse für sich, nämlich אע"פ שאין בהם רובע, ausgefallen zu sein, vgl. Oholot II, 1, Nasir VII, 2, Edujot I, 7, Tosifta Ahilot III. 4. IV, 13, Babli Nasir 52b, Jer. das. 56c.

[1]) Das Folgende hat Mg. nicht, vgl. Oholot II, 3.

[2]) Ergänze nach Oholot a. a. O. כדי שינשל מן החי ויטות באיזה מקדח אמרו וכוי, da sonst בי"ה in bezug auf שדרה — לקולא, in bezug auf גלגולת — לחומרא wäre.

[3]) Vgl. Oholot II, 4, Tosefta das. III, 7.

[4]) Die Stelle ist schwierig. Es handelt sich wie es scheint, darum die Größe des אהל zu bestimmen, wobei Bezug genommen wird auf כל הבא אל האהל וכל אשר באהל, aber bei der Größe eines טפח ist bloß möglich מביאין אליו, nicht aber לו באין. Mg. hat hier כל הבא אל האהל זה שבא מקצתו וכל אשר באהל זה שבא כולו ד"א וכל אשר באהל לעשות קרקע של בית כמהו עד התהום, eine Zusammenfassung von Sifre 126.

[5]) Lies umgekehrt שיש לו בית ביאה בית ביאתו מטמא ואינו מטמא מאחוריו אהל שאין וכוי, vgl. SR., Sifre 126, Tosifta Ahilot XVI, 14, Mischna Oholot VII, 1, Targ. Jon., Baba b. 12a u. 100b, Tosaf. das. s. v. ורומן. Berachot 19b, Tosaf. das. s. v. מרלנין, Maim. טומאת מת VII, 1 u. 4, XII, 6.

[6]) Vielleicht weil es heißt אל האהל, und unter מרחוק ist vielleicht ד' אמות gemeint.

[7]) Hier muß es viell. heißen כל הבא אל האהל, oder es wird das ו v. וכל אשר gedruckt, vgl. Sifre 126, Nasir 43a.

אם באהל[1]) מה האהל בזמן שהטת בתוכו טמא ולא בזמן שנפנה משם[2]) מה אהל סתום הנוגע בו מכל צדדין טמא אף קבר סתום הנוגע בו מכל צדדין טמא[3]) ורבי יוסי אומר לפי שנאמר הנוגע בקבר יכול אף בקבר חדש אמר ישוב בקבר אמר ליה ריע אי אפשר לומר בקבר חדש אלא בקבר שהטת בו שני והזה אל האהל כה אהל בזמן שהטת בתוכו[4]) ולא בזמן שנפנה[5]). זאת התורה וגו' תורת האהל תורת כל המאהילין את מה אני מרבה הבתים[6]) הבורות והמערות המנהרות והשככים[7]) השקיפין והסלעים וכיתל שהוטה יכול שאני מרבה שהוטה מאליה ת"ל זאת[8]). אמרת התורה ריבה זרעים וירקות שתלושין מן הקרקע שהן הוצצין בפני הטומאה יכול שאני מרבה בזמן שהן מחוברין ת"ל זאת[9]). אמרה התורה ריבה נפה וכברה ונפש והפולחן והפלצור ומיתוחי מטה והמשפלות שהן הוצצין בפני הטומאה יכול שאני מרבה בזמן[10]) שהן מביאין ת"ל זאת[11])

---

[1]) Vielleicht: אדם באהל כי ימות באהל oder gekürzt אדם באהל.

[2]) Ergänze אף קבר בזמן שטת בתוכו טמא ולא בזמן שנפנה משם.

[3]) Es scheint, daß umgekehrt gelesen werden muß: מה קבר סתום וכו' אף אהל סתום וכו', daß קבר פתוח אינו טמא מכל צדדין, dies wird abgeleitet von אהל, aber umgekehrt קבר סתום טמא מכל צדדין ist doch eher bei קבר als bei אהל gegeben.

[4]) Da es heißt אשר הוא שם.

[5]) Ergänze אף קבר וכו'. Vgl. Tosifta Ahilot XVI, 3, Sanhedrin 47b, Jer. Nasir 57d, Semachot XIV.

[6]) Vgl. Oholot VIII, 2, Sifre 126, Targ. Jon. Sabbat 23a Sukka 21a.

[7]) In der Mischna והשננים. Für והטנהרות in der Mischna והנהרים. vgl. die versch. Lt.

[8]) Entspricht, wie es scheint, der Ansicht R. Jehudas. Oholot III, 4, worauf RS. bereits hinweist. Aber hinsichtlich השקיפין והסלעים stimmt R. J. mit den Andern überein, wie in der Mischna hervorgehoben wird und auch von hier hervorgeht. Aber der Grund ist nicht klar, vgl. Sukka a. a. O. מודה ריי כטלא אנרוף, aber dies ist weder in der Mischna noch in der Tosifta Ahilot V, 4 hervorgehoben. Vielleicht ist nach ריי zu unterscheiden, ob etwas für die Dauer ist oder vorübergehend.

[9]) Diese werden Oholot VIII, 5 auch להביא את הטומאה ausgeschlossen. Vielleicht ist oben שהן מביאין והוצצין zu lesen.

[10]) Ist zu streichen.

[11]) In der Mischna werden einige von den hier Erwähnten nicht genannt. St. והסולחן emendiert bereits SR. והסוחלץ.

אמרה[1]) התורה ריבה עדר רחלים ערר גמלים ומיכנית היה ועוף שמוכן[2]) את מה אני מרבה חיה דולנת ועוף הפורח וטלית המנפסת וספינה שהיא שטה על פני המים ת"ל זאת תהיה ארבה ביצת דגים וכיפת השלג והברד והגליד והכפור ת"ל זאת.

(י"ט ט"ו) וכל כלי פתוח הכלים ניצולים בצמיד פת"ל ואין הקרקע ניצול בצמיד פתיל[3]) אלו כלים ניצולים בצ"פ כלי חרס וכלי נתר כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה וכלי חרסית ת"ל כלי וכל כלי לרבות דברי ב"ה אמרו להם ב"ש ומה כלי חרס וכלי נתר שהן מקבלין טיטאה הרי הן מצילין בצ"פ אלו שאין מקבלין טומאה אינו דין שיהו מצילין בצ"פ אמרו חכמים לב"ש א"ל צאו וראו כל מי ש"ש לו טומאה יפה כחו להציל וכל שאין לו טומאה אין יפה כחו להציל הרי חמור שנכנס לבית המנוגע שמא אין כליו מטמא אדם[4]) הרי אדם שנכנס לבית המנוגע שמא אינו טמא עד שישהה בכדי אכילת פרס אמרו לו צאו וראו כל מי שיש לו טומאה יפה כחו להציל וכל מי שאין לו טומאה לא יפה כחו להציל[5]). אין במשטע אלא בזמן שהוא בתוך הבית[6]) מנין אפילו בתוך מגופה ת"ל כלי. יכול בזמן שהוא בתוך מגופה בתוך אוירה של חבית מנין ת"ל כלי ומנין אתה מרבה מכנגד השפה[7]) בשפה ובשרף בשעוה ובזפת

---

[1]) Lies אמרת.

[2]) Lies יכול שאני מרבה und ועוף ששכן, vgl. SR, Tosifta XI, 1 u. Schebuot I, 7.

[3]) SR שאם כפה כלי הרש על פיו על הקרקע כל מה שתחתיו טמא עד התהום כמ"ש הרמב"ם שם, was ein Hinweis ist auf die Auffassung Maimunis zu Kelim X, 1 und טומאת מת XXI, 3, wonach כ"ח diesbezüglich eine Ausnahme bildet. Aber der einfache Wortlaut der Mischna und auch der Tosifta das. VII, 6 spricht dagegen. Auch ist nicht einzusehen, wie die Sifrastelle, auf welche Maim. sich beruft, ein Beweis sein soll für diese Annahme, selbst wenn man diese Sifrastelle wie Maim. erklärt. Will man also wie SR. erklären, so ist es am einfachsten zu sagen, unsere Stelle sei im Sinne R. Eliësers. Es läßt sich aber unsere Stelle auch dahin erklären, daß für קרקע — כסוי genüge, vgl. Sifra a. a. O. כלים מצילים בצ"פ אוהלים בכסוי, Negaim XIII, 12, Oholot V, 6 u. w. u. V. 17.

[4]) Lies טמאים מיד.

[5]) SR. streicht das zweite אמרו לו צאו וכו'. Vor ת"ל כלי oben scheint מניין ausgefallen zu sein. Vgl. Kelim a. a. O. Sifre 126, Negaim XIII, 10, Tosifta das., Sifra Mezora Per. V, 13, Chullin 71 b.

[6]) Lies החבית, vgl. d. f. Anm.

[7]) Vgl. Kelim IX, 1 u. RS. das. תניא בתוספתא, was REW. in

וגסטרון[1]) *ת״ל פתוח כל הפתוה לצורך שמו פתוח[2]) מכאן אמרו כל העושה מאור בתחלה שעורו כמלא מקדח גדול של לשכה[3]) אלו הן שירי המאור העושה פתח בינו לבין בתו בינה לבין חברתה להשמיע את הקול ולהדליק את הנר שעורו בפותח טפח[4]) *וכחור הדלת עד שירבה חרס[5]) בין מלמעלן בין מלמטן בין מן הצדדין או שפתחתו הרוח או *שהגיפתו הרוח

אין במשמע אלא בזמן שהוא בתוך החבית ומניין אפילו emendiert: סדרי זוטא בתוך המנופה למעלה מאויר של חבית ת״ל כלי ומניין אתה מרבה מכנגד השפה ולפנים ת״ל טמא. Der Text des RS. scheint defekt zu sein, kann aber dazu dienen, den Text des Jalkut zu ergänzen. Die Worte ת״ל טמא, welche RS. erklärt durch: כלומי אימת טמא בזמן שאין צמיד פתיל עליו, möchten wir in dem Sinne nehmen, daß tatsächlich dadurch für einen Fall die Unreinheit gefolgert wird, so daß diese Deutung eingeleitet werden muß, durch ומניין אתה מרבה st. יכול שאני מרבה. Es scheint daher, daß von drei Fällen die Rede ist, בתוך אוירה של חבית aus כל und ein Fall entsprechend dem Falle in der Mischna למעלה מאוירה של הבית aus וכל כלי, כלי, wofür die Entscheidung נמצאו במנופת החבית מצדיה, getroffen wird. Nur insofern wird sich zwischen S.s. und der Mischna ein Unterschied ergeben, als die Misshna die Ansicht von כלי חרש אינו מציל אלא על האוכלין וכו׳ vorauszusetzen scheint, während S.s. der Bestimmung der Thora wiedergibt, weshalb der Fall von בתוך אוירה של חבית für sicherer gilt als למעלה und auch nicht תחתיהן בקליפת השום verlangt wird. Es sei schließlich bemerkt, daß man S.s. beziehen könnte auf den Fall von מחט וטבעת טמאים, wovon Tosifta VII, 1 handelt, aber wegen vieler Widersprüche, die sich in der Halacha ergeben würden, deuten wir S.s. lieber auf מחט וטבעת טהורים.

[1]) Die Stelle ist offenbar defekt, es beginnt ein neuer Satz wie Kelim X, 2: במה מקיסין. Im Übrigen heißt es Tosifta das. VII, 7 אין מקיסין בקסטרון. Ob בשפה zum Vorhergehenden gehört oder hierher und korrumpiert ist, weiß ich nicht.

[2]) RS. Oholot XIII, 4 פתוחה כל הפתוח לצורך טמא.

[3]) RS. das. ad. שירי המאור. Nach diesen Worten scheint das Maaß ausgefallen zu sein, vgl. Oholot das., ebenso nach אלו הן שירי המאור die Erklärung חלון שנסתמה ולא הספיק לנומרה, was in der Tosifta das. näher erklärt wird durch: ולא היה לו טיט לנומרה או שקראו חברו או שחשכה לילי שבת. Dasselbe Beispiel wird von Tosifta Bechorot VII, 11 in bezug auf מעשר בהמה gebraucht und danach läßt sich Jer. Pea 19c emendieren: [לילי שבת] קרא לו חבירו חשיכה.

[4]) Wie Oholot XIII, 4 gegen die Ansicht des R. Jehuda Tosifta das. XIV, 4.

[5]) RS. הדלת ששיגר בה החרש.

אלא[1]) מרקו שעורו כל שהוא דברי ב״ש וב״ה אומרים בפותח טפח[2]) החור שבדלת שעורו מלא אגרוף דברי ר״ט ר״ע אומר בפותח טפח[3]) נדרי שחפר מלא קנה *וכן לנר או לאסכתיר[4]) שעורו כ״ש דברי ב״ש ובה״א בס״ט אמרו להן ב״ה לב״ש חור הדלת מהו אמרו להן ב״ש בס״ט *אמרו מה טפח שזה עשוי לצורך וזה עשוי לצורך[5]) *בלויי הכתלים שחררום שרצים או שאכלתו מלחת שעורו[6]) כל שהוא דברי ב״ש ובה״א בס״ט. מי שהיה טח בתנור ושייר בו הרי זה בכ״ש ובזמן שפרע מעצמו שעורו בס״ט[7]).

---

[1]) RS. שהניסו ולא.

[2]) Ist gegen die Mischna a. a. O. XIII, 3, wo gerade in unserem Falle allgemein מלא אגרוף angenommen wird, während bei der absichtlich gemachten Öffnung החור שבדלת die Meinungen auseinandergehen. Die Ansicht von S.s. ließe sich vielleicht erklären im Hinblick auf den Gebrauch, dem חור שבדלת dienen soll, aber dieselbe Schwierigkeit kehrt bei חורים שחררוהו מים וכו׳ wieder. Es scheint also ב״ש gerade bei נעשה בידי אדם, weil die Öffnung einem bestimmten Zweck dienen soll, ein entsprechendes Maß zu verlangen, nicht aber wenn die Öffnung von selbst entsteht. Vgl. RS. a. a. O.

[3]) In der Mischna a. a. O. sind die Ansichten umgekehrt tradiert.

[4]) RS. מלא אספתי. Aus S.s. geht jedenfalls hervor, daß es sich bei קנה und אספתי um Webergeräte handelt, und nicht um Lichtscheeren u. dgl. wie RABD. טומאת מת XIV, 7 annimmt. Auffällig ist in S.s. die Stellung von ובן לנר zwischen קנה u. אספתי. Vielleicht bedeutet auch לנר ein Webegerät = ניר, vgl. מנור אורגים I. Sam. 17, 7. Aruch s. v. ניר. Auch der Umstand, daß in S.s. להדליק את הנר schon früher genannt ist, spricht dafür. Aus der Mischna, ebenso aus der Tosifta läßt es sich nicht entscheiden. Es scheint, daß וּבֶן gelesen werden muß, nicht וּבֵן.

[5]) RS. אמרו ב״ש אמרו להן שזה עשוי לצורך וזה אינו עשוי לצורך. Der Sinn ist jedenfalls, daß es auf den beabsichtigten Brauch ankommt.

[6]) RS. חורים שחררוהו מים או שאכלום הרחשים או שאכלתה מלחת שעורן.

[7]) Zitiert von RS. Kelim VIII, 6 u. IX, 8.

(Fortsetzung folgt)

Schammai als Tradent einer alten Kalenderregel.

Von W. Bacher.

In b. Rosch ha-Schana 19 b wird aus einem Vortrage Nachman b. Chisda's Folgendes angeführt: העיד רבי סימאי משום חני זכריה ומלאכי על שני אדרים שאם ראו לעשותן שניהם מלאים עושים ש' חסרים עושים אחד מלא ואחד חסר עושים. Zu dieser auf die letzten drei Propheten zurückgeführten Regel, nach welcher in einem Schaltjahre die Bestimmung der Dauer der beiden Adar-Monate an keine Beschränkung gebunden ist, und sowohl beide voll (30-tägig), beide defekt (29-tägig) oder der eine voll und der andere defekt sein können, wird im Vortrage Nachman b. Chisda's noch die Bemerkung hinzugefügt, daß man sich in der babylonischen Diaspora an diese Regel hielt (וכך היו נוהגין בגולה[1]), daß aber im Namen Rab's (רבינו) eine andere Regel gelehrt wurde, wonach in der Diaspora stets der erste Adar als voll, der zweite als defekt bestimmt wurde. Woher immer auch Nachman b. Chisda (in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunders) diese bis auf die Propheten zurückgeführte Tradition kannte, jedenfalls handelt es sich um eine tannaitische Überlieferung. Als ihr Gewährsmann erscheint R. Simai, ein zur letzten Tannaitengeneration gehöriger Gesetzeslehrer (s. Die Agada der Tannaiten II, 543—546). Es ist nun höchst auffallend, weil ganz vereinzelt dastehend, daß eine so späte Autorität im Namen der drei Propheten etwas »bezeugt«. Und in der Tat ist uns durch den Textbestand die Möglichkeit geboten, an die Stelle des genannten Gewährsmannes

[1]) Wahrscheinlich aber gehört dieser Satz noch zu der im Namen Chaggais bezeugten Tradition. Die Worte וכך היו נוהגין בגולה geben an, daß man die vorstehende Kalenderregel im babylonischen Exil befolgt habe. Daher היו נוהגין, nicht נוהגין. Vgl. הטרוש הזה עלה בידינו מן הגולה (Lev. r. c. 2) und den parallelen Satz (Megilla 10 b): דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה.

eine viel ältere Autorität zu setzen. Statt ר' סימאי liest nämlich der Münchener Talmud-Codex ר' סמאי, und eine andere von Rabbinowitz z. St. angeführte Handschrift hat: ר' שמאי. Wir brauchen bloß den Titel רבי als spätere Zutat wegzulassen und erhalten Schammai, den alten Gesetzeslehrer, als Tradenten der im Namen der drei letzten Propheten übernommenen Kalenderregel. Die Annahme, daß hier im Talmudtexte ursprünglich שמאי stand, findet eine willkommene Stütze an der Kidduschin 43a stehenden Baraitha, in welcher Schammai eine alte, die Begründung einer kriminalrechtlichen These bezweckende Auslegung von II. Samuel 12, 9 im Namen des Propheten Chaggai lehrt (שמאי אומר משום חגי הנביא הזקן). Die Zurückführung dieser Auslegung auf Chaggai hat dieselbe Bedeutung, wie die Bezeugung jener Kalenderregel im Namen Chaggai's und der beiden anderen Propheten. Ich habe schon anderwärts (Die Agada der Tannaiten I², 12) darauf hingewiesen, daß zwei alte, der Schule Schammai's angehörige Tannaiten sich ebenfalls auf Chaggai berufen: Zadok (nach der Mitteilung seines Sohnes Eleasar, Tosefta Kelim C II, 3) und Dosa b. Harchinas (b. Jebam. 16a, j. Jebam. 3a). Daß in Rosch ha-Schana 19b aus Schammai R. Simai wurde, erklärt sich vielleicht daraus, daß unmittelbar vorher eine andere Tradition über eine denselben Punkt betreffende Kalenderregel gebracht wird die auf dieselbe Weise eingekleidet ist, wie die von Schammai bezeugte. Als Gewährsmann dieser ersten Regel erscheint Josua b. Levi (העיד ר' יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלם). Josua b. Levi war ein jüngerer Zeitgenosse Simai's; dieser schien geeigneter, parallel mit Josua b. Levi als Gewährsmann der alten Überlieferung genannt zu werden. So setzte sich denn in dem Talmudtexte der Name ר' סימאי fest. Aber die oben erwähnte Handschrift hat den ursprünglichen Namen — שמאי —, wenn auch mit Hinzufügung des ungehörigen Titels, treu bewahrt.

Der Pardes als Quelle für die Literaturgeschichte der Juden in Deutschland.

Von A. Epstein.

Das Buch Pardes, welches fälschlich den Namen Raschis führt, ist eine der ältesten und wichtigsten Quellen für die Literaturgeschichte der Juden in Deutschland. Das Werk enthält Entscheidungen und Responsen außer von Raschi auch von den ältesten Gelehrten Deutschlands, besonders von denjenigen, welche im 10. und 11. Jahrhundert in Mainz, Worms und Speier gelebt haben. Der Pardes ist zuerst Konst. 1802 erschienen, leider nach einer defekten und verderbten Handschrift. Eine andere Handschrift, nach welcher der gedruckte Text verbessert werden könnte, ist nicht bekannt. Diesem Mangel kann aber zum Teil abgeholfen werden durch andere Handschriften, welche zwar nicht identisch sind mit dem Pardes, aber dasselbe Material enthalten wie dieser. Diese Handschriften sind: bezüglich des deutschen Materials die Hs. מעשה הגאונים im Besitze der Brüder Goldschmidt in Frankfurt, und bezüglich Raschis der איסור והיתר und einige andere Druckwerke.

I. Handschriften, welche fälschlich den Namen Pardes führen:

1. Codex Paris 387, 3, fol. 158 b—201 a, beginnt: ספר הפרדס לרשי זיל. Er hat mehrere Stücke, und zwar diejenigen, welche aus Raschis Schule stammen, mit dem gedruckten Pardes gemeinsam. Das Übrige hat der Compilator aus anderen, verwandten Werken, welche ebenfalls Raschi zugeschrieben werden, geschöpft.

Inhalt des Godex Paris:

	ed. War. Nr.	ed. Konst. fol.	Raschi	Codex Paris	P. folio
	270—280	3a—5a	Raschi	נדה דאורייתא . . . כך הורה ר' וכך נהגו העם. Im gedruckten Pardes folgt darauf: ענין יולדת, was auch im Maaße ha-Geonim — unvollständig — vorkommt, dann Nr. 281: וכל דמים לשלשי ohne Parallele	153—164b
	1—5	54c—57a	Raschi	סדור תפלה.	164b—171b
	110	6d	Raschi	ומה טעם אנו על הבשמים.	171b
	fehlt	7a	Raschi	אור של כבשן.	171b—172b
	114—115	7b	Raschi	טעם בשמים במוצאי שבת.	172b
	?	?	Raschi	ר"ח שחל להיות בשבת . . . וכן מנהג בשתי ישיבות.	172b
Issur we-Hetter 25 Likkute Pard. 32 Issur we-Hetter 24b			Raschi	על ש"ץ שטעה . . . ר' כשהיא חולה . . . אסור להתפלל.	173a
	63	58c	Raschi	וצריך להתיז.	173a
			Raschi	בתלמוד ירושלמי ארבע בתים כו' מקרא הוא דורש . . . התיצבו וראו כשמיה כן גבורתיה. Vgl. Jerusch. Taanith II, 5, vgl. Machsor Vitry 37.	173a
	63	58c	Raschi	תניא בברכות . . .	173a

	ed. War. Nr.	ed. Konst. fol.	Raschi	Codex Paris	P. folio
	57	58 c—58 d	Raschi	ובשחר מברך שתים.	173 b—174 a
	66	38 b	Raschi	נטילת ידים פי' רה"ג . . .	174 a
Issur we-Hetter 42 Machsor Vitry 434			Raschi	אני הח"מ שאלתי אם אומרין זמן בנטילת לולב בשני ימים. שלמה בר שמשון.	174—174 b
	191 Ende	45 a	Raschi	לולב שלא נאגד . . . שלמה בר יצחק.	174 b
	68	38 c	Raschi	ברכת הלחם יש בה עשר תיבות.	174 b
Machsor Vitry 281 Machsor Vitry 283		10 c Mit Abweichungen	Raschi	סדור ערוך שסדר רבינו מ"כ. Vieles, was im Machs. Vitry fehlt.	174 b—175 b
	132	14 d	Raschi	וגם דרך ארוכה . . .	175 b—177 b
	9	59 c	Raschi	מסורת קריאת התורה בפסח.	177 b
			Raschi	בפרשת אלה הדברים . . . איכה היתה	178 a
	11	60 a	Raschi	אלו הן סימני ההפטורות מי"ז בתמוז עד סוף החודש.	178 a
	147	10 b	Raschi	שני ימים של גליות . . .	178 a—178 b
	290	49 b	Raschi	פעם אחת קברו . . .	178 b—179 a
Machsor Vitry 254			Raschi	הלכות פסח מבוארים מבית מדרשו של רש"י. מ"כ.	179 a—179 b
Machsor Vitry 256	124	11 d—12 a	Raschi	בא לטהר כליו . . .	179 b—180 b
Machsor Vitry 257-60			Raschi	וקדורות של חרס . . .	180 a—181 b
Machsor Vitry 264-70		14	Raschi	שאלו את ר' אם מותר הוא ללוש בבצים . . .	181 b—182 b
	198	46 c	Raschi	סדר חנוכה.	182 b—183 b
	29	61 a Vgl. 46 c	Raschi	וכל ר"ח אדר הבא בשבת מסקינן שלש תורות.	183 b

	ed. War. Nr.	ed. Konst. fol.	Raschi	Codex Paris	P. folio
Issur we-Hetter 75 Machs. Vitry 204 Mit einigen Abweichungen.	21 unvollständig und fehlerhaft	61 a		מעשה באחד שפסק בימים חיים . . . לטהר עצמו ברגל.	183b—184b
	22	61 a	Raschi	מעשה בא לפני רבי ששכח חזן וקרא ארבעה בפ' ר"ח שבא בחנוכה.	184b—185a
	203—204	47 b—47c	Raschi	בפורים מתפלל י"ח.	185a—186b
	14—18	60 b—60 d	Raschi	ר"ח ניסן. Anders geordnet als im gedruckten Par.	186b—187a
	54—56	41 c	Raschi	שנים שבאו לאכול כאחת.	187b—188b
	5	57 a—58a	Raschi	תניא היה ר' מאיר אומר הייב אדם לברך מאה ברכות . . . יגדיל תורה ויאדיר.	188b—191a
	70—72	57 d—58a	Raschi	אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה . . . שלא מחמת הסעודה . . . פ"א באתי לצאת ידי הבדלה . . . השותה מים בסעודה . . . מר'.	191a—192b
	77—80	36 d—37c	Raschi	אגוז בדבש . . . כל מין אילן . . עונבי בעינייהו . . . גם אלה לא תישכחנה . . . אתאוני ורמוני . . . חלב ובצים . . . כל מיני קטניות . . . וכן מיני ירקות . . . ויין הבא . . . כל שדרכו . . . הביאו לסניו . . .	192b—193b

	ed. War. Nr.	ed. Konst. fol.	Raschi	Codex Paris	P. folio
	94 unvollständig	38c	Raschi	המוציא יין.	193b
Issur we-Hetter 16 (?)			Raschi	בבראשית רבה על שם ועושה נפלאות דקרא.	193b
	94	38c	Raschi	אמר רב נחמן כוס של ברכה . . .	194a
	94	38c	Raschi	המוציא יין . . . שאינו מיסרת.	194a
	36—37	5c–6b	Raschi	הלכות ציצית.	194a—196b
vgl. Issur we-Hetter 29 b	103 umgestellt	9c–9d	Raschi	מצאתי כתוב מי שלא עירב . . . עד הפסח הבא ויבערנה.	196b
	108	9d		והר' קלונימוס בר' יצחק משום רבינו יהודה בר קלונימוס אמר מפני מה עושין עירוב בערב הפסח	196b
	220	31d	Raschi	שאלני מר על כף העוף שנשבר.	196b—197d
	221	31d	Raschi	ראשית תבואת טובה.	197a—197b
	222—225	31d–32a	Raschi	וזה השיב רבינו יצחק זצ"ל . . . והלב בין . . . זהו אשר פירש לי רבי . . . וששאלת מהו לבשל הכבד לבדה . . . ולהתיר מה שאסר.	197b—198a
Maaßeb ha-Geon. 8b	225	32a		וראיתי מעשה באישפורא . . . ושוב מעשה היה שאירע.	198a
	226	32b	Raschi	ובשר אסור למלחו בכלי שאינו מנוקב.	198a—198b
	238	33a	Raschi	כף של חלב שהנוסו בה קדירה של בשר . . . ר' יצחק הלוי השיב.	198b

	ed. War. Nr.	ed. Konst. fol.	Raschi	Codex Paris	P. folio
	238	33 a		שאלו את הר״ר שלמה כר שמשון על בשר בחלב.	193 b—199 a
	238	33 a	Raschi	ההיא קדירה שבשלו בה בשר.	199 a
	239–241	33 b–33 d	Raschi	חלב הנמצא קשור בתוך הקיבה . . . מצאתי בה״ג שאלו לפני ר׳ על מליאות.	199 a · 201 a
	242	33 d	Raschi	הנני הצעיר שעל החתום . . . ע״כ מצאתי . . . נגמר פרדס רש״י ז״ל.	201 a

2. Codex Wien, handschriftlicher Supplementkatalog N. 204.

Die ersten paar Blätter der Hs. fehlen, mithin fehlt auch der Titel. Nur im Katalog wird angegeben, daß der Codex unter anderem auch ספר הפרדס לרש״י ז״ל enthält, und zwar fol. 1—162 gr. 4°. Die Handschrift beginnt in der Mitte vom § 25 und fol. 162 b schließt mit § 326.

Dieses Werk hat aber mit unserem Pardes nichts zu tun, vielmehr ist es ein Issur we-Hetter bis Nr. 272, wie später ausführlich nachgewiesen werden wird, und in der Handschrift selbst fol. 96, a die Überschrift: איסור והיתר מרבינו שלמה ז״ל vermuten lässt; von Nr. 272–326 stimmt die Hs. mit S. ha-Orah überein.

Der Codex war im Besitze Asulais, von dessen Hand einige Gedichte am Rande herrühren. Asulai erwähnt den Codex in Schem ha-Gedolim II. s. v. פרדס mit den Worten: ויש בידי ספר על קלף כ״י ובו שכ״ז סימנים מדינים והלכות מרש״י ואומרים שהוא ספר הפרדס. In seinen פתח עינים benannten Novellen zum En-Jakob, Menachot 110 a, bemerkt Asulai: זו אחת

מעשר קדושות שהיה נוהג רב והביאו הרב היוחסין כו' ומצאתי בס' הפרדס לרש"י כ"ו ענין זה באורך . . . Diese Stelle stammt gewiß aus einem älteren Agadawerke, wie schon Asulai bemerkt, daß es eine gaonäische Tradition sein muß. Sie ist wohl aus den Werken der Geonim[1]) in den Pardes aufgenommen worden. Nun findet sich diese Stelle wörtlich in der Wiener Handschrift Nr. 272, auch im Sefer ha-Orah, ed. Buber S. 1 f.

Inhalt des Kodex Wien:

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
9b	פעם אחת שכח רבינו ולא אכל אפיקומן . . . ורבינו יעקב הזקן אמר.	26
16	שבת שלפני הפסח נהגו לקרותו שבת הגדול	27
29	ספירת העומר.	28
72b	דין פשרה. בי"ד יעשו פשרה שלא יאבד ממון המוטל לשלם . . .	29
72c	השותפין שלקחו אם אמר אחד מהן טעינו בחשבון.	30
73	סדר כהן לקרוא . . . וקשה לו לומר כדברי ר' יעקב ובו שלא יקרא כלל ושמע בשם רבו ר' יצחק שטודה לדבריו.	31
73c	שאלה מארבע אמות קרקע בחצירו. מצא רבינו שאלה בתשובת הגאונים מה שכותבין בשטרות ובמתנות וננתי (ונתתי, ע' אי"ה) לו ד' אמות קרקע בחצירי ומי שאין לו קרקע איך כותב . . .	32
73c	דין שלש סעודות בשבת.	33

[1]) In einem gaonäischen Responsum, in der Sammlung am Ende des נהרות דמשק, vgl. Straschun in ha-Karmel (Monatsschrift) III, 537. Diese Responsensammlung ist dann separat gedruckt worden in Leipzig 1858 unter dem Namen שערי תשובה, dann zum Teil in Livorno 1869 mit Glossen von J. M. Chasan, aber nur bis Nr. 187. Unser Responsum befindet sich in Nr. 178. Chasan bringt dazu die Stelle aus Asulais פתח עינים und bemerkt, daß die Stelle nur im handschriftlichen Pardes vorkommt, und daß er gehört hat, diese Handschrift des Pardes befinde sich in ניא (Alexandrien = נא אמון). Diese Angabe muß erst geprüft werden, da die von Asulai erwähnte Hs. sich jetzt in Wien befindet.

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
73 b	דין ספר חומש לקרות בעשרה.	33
75 b	תשובת הרב ר' יצחק ב"ר יהודה. פת פלטר של גוים	34
54, 76	שזרק ישראל עצים לתוכן . . . אין כאן משום ניעולי גוים . . .	
vgl. auch § 241	תנו רבנן המגרש את אשתו לא ידור עמה . . .	35
40b, 25	כפות של קרן לא בעי טבילה . . . פ"א מצא רבינו בקערה שלפניו עצם קטן שבראש אחר של ירק אצל הרגל . . . וזרקה לכלב.	36
25	דין קדירה. ההוא קדירה שבשלו בה בשר . . . ובא מעשה לפני רבינו . . .	37
5	דין תרומה. על התרומה אודיעך שמעולם לא נהגו בעיר	38
20 a	הזאת להפריש ב' חלות . . . להפריש חלה. הרוצה להפריש הלה טן העיסה מכרך . . .	
20 b	בפסח, הבא להוציא אחרים ידי חובתן בכלל ובהאנדה ליל שמורים שחל להיות בשבת . . . סליק סדר הפסה.	39
13	דין ערוב תבשילין.	40
13	המבשל רב תבשילין.	41
13	דין שני ימים טובים . . , וכן ר' נוהג.	42
14	שאלה מחנוני. על חנוני ששאלת דע כי אמתים דברי . . .	43
14	אם השכיר פועלים. וששאלתם ישראל שהשכיר פועלים קודם הרגל לבנות לו בית והתחילו לבנותו קודם יו"ט . . .	44
14 b	שאלה. וששאלת מהו לשכור נוים בתהלה במועד.	45
14 b	לתקן פרסות. וששאלתם לתקן פרסות סוסים בנגרי דפרזלא (בחוה"מ).	45 a
14 b	לקוטת ענבים (בחוה"מ).	46
14 b	לקוהה מנוי ביום טוב.	47
14 d	דין ברכת חתנים.	48
74 a	אברכת פירות כורא פרי העץ.	49
75	לא יאמר אדם חזיר מאוס, שקצים מאוסין הן, דמראה כעושה לשם מיאוס . . .	50

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
75	מעשה בחזן אחד שקרא בפ' פרה ופסקו להגר הגר בתוכם...	51
15	דין שפוד, יתד של שפוד שתוחבין בו ירכי העוף היה ארוך יותר מדאי ואסר רבינו לחתכו בסכין ולא לשרוף ראשו באור (ביו"ט).	52
15, 32	שומין ביו"ט ר' כותשן כדרכן אבל הפלפלין . . .	53
15b	וברכת הלל. ברכת הלל ביחיד אסור לכרך עליו לפניו ולאחריו.	54
15b	הישותה מים בתוך הסעודה אפי' פעמים צריך על כל פעם ופעם לברך.	55
16	כבד דבוק שנתבשל עם חתיכות הרבה ואין בחתיכה לשום...	56
16b	אינו דבוק ונתבשל עם שאר חתיכות.	57
16b	דרך לב. אלו תשובות שהשיב ר' נרשום בר צדוק לבן ר' שלמה בר יליעו . . . על מה ששאלת על הלב . . . והרי פירש לנו רבנו יצחק הקדוש . . .	58
17b	דרך כחל. על הכחל אשיבך לא שמעתי . . . קורעו ומוציא את חלבו . . .	59
17b	על נקור חיה.	60
18	מצוה לנקר כמו של שור . . . כן שאל ר' יהודה לרבינו שלמה בר יצחק על ניקור הצבי והאיל ועל ידי היה מעשה . . .	61
18b	ר' יצחק בר יהודה לבן דודו ר' מנחם בן מכיר דרך הריאה.	62
18b	דרך כבד. וששאל על הכבד . . . ר' יצחק בר יהודה נ"ע בשערי דרב האי.	63
19a	ר' הוה מונע לבניו ולבנותיו שלא לעלות לב של בהמה או כבד עם שאר בשר בשפוד . . .	64
19a	דרך גבינה. אין ר' מניח לאכול גבינה או חלב . . .	65
19a	דרך בשר בחלב.	66
19b	דרך קלחת. קלחת או קערה שנשתמש בה חלב.	67
19b	חלב ובשר אין ר' יכול לעמוד אם שני מינים הם . . .	68
19b	דגים קטנים. פעם אחת הביאו לפני ר' דגים לאחר שנתבשלו . . .	69

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
19 o	דין תרנגול. שוב הובא לפני ר' תרנגול אחד שנשבר לו עצם הירך . . .	70
20 a	דין חלב מחובר.	71
20 a	דין סכין פגום.	72
20 a	שוק מבושל.	73
20 a	דין קיבה. על הקיבה אמר לנו ר' שהחלב שבתוכה . . .	74
20 b	ראש ורגלים.	75
21 a	דרך כפות. ר' אוסר לאכול חלב בכפות שאכלו בהן חתך של בשר . . .	76
21 a	דין סכין . . . ג' דברים שאל ר' את ר' דוד הלון (הלוי) . . .	77
21 a	דין צבי. בתשובת הגאונים האי בר טביא דאתצד ביום ראשון . . .	78
21 a	מחט הנמצא בעוף.	79
21 b	טלה בלא כוליא.	80
21 b	מי תותים.	81
21 b	דין כלי גוים.	82
22 a	גוי שהוציא ברזא הנקרא דודיל . . .	83
22 a	דרך יין בחותם אחד.	84
22 b	דין גת. גת מריחו כמים.	85
22 b	דין מגע גוי ביין.	86
23 a	שאלה. נכרי שעבר בצד יינו של ישראל . . .	87
23 a	שאלה. על היין שכחבית שהוציא ממנו יין . . .	88
23 a	דין חביות.	89
23 a	מעשה שהיה בגוי אחד שזרק בכוונתו עפר בכלי מלא יין . . .	90
24 a	כלים לזבות.	91
24 a	דם דגים.	92
24 a	דין כבד ובשר.	93
24 a	דין ריבית ע"י גוי.	94
24 b	דין ציצית.	95
24 b	מטורף דעת אסור בתפלה . . .	96
24 b	פעם אחת מצא רבי בקערה שלפניו עצם קטן . . .	97
25 a	דין קדירה. ההוא קדירה שבשלו בה בשר.	98

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
25 a	שליח צבור שטעה ולא הזכיר ראש חודש בעבודה . . .	99
25 a	סכין של גוי שהטבילוה קודם רתיחה בחמין . . .	100
25 a	חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו . . .	101
25 a	השוחט בסכין של גוי . . .	102
25 a	חודו של סכין. ר' אוסר לשחוט הסומנים בחודו של סכין . . .	103
25 a	דין חלב קרוש.	104
26 a	דין מפרקת. אסור לטבח לחתוך עצם המפרקת . . .	105
26 a	דין בשר. ההוא בר אווזא דאתי לקמי' דר' בסעודתיה דלא מטלח.	106
26 a	דין לונגיל. לונגיל שנשלו בקדירה ר' מתיר . . .	107
26 b	היולדת זכר או נקיבה מותרת לביתה ואוכלת בתרומה . . .	108
26 b	זימון. הורה ר' מותר לאדם להזמין איש שמת לו מת ואינו יודע . . .	109
26 b	הקורא את המגילה. בצבור קורא בכל מקום שירצה . . .	110
26 b	אשה שמת בעלה והניחה מעוברת.	111
26 b	תשעה באב שחל להיות אחר שבת במוצאי שבת אין יכול להבדיל . . .	112
26 b	דין משכון.	113
28 a	כבשה מעוברת. מעשה בא לפני ר' על יד אחד מבני העיר שקנה כבשה . . .	114
28 b	ומעשה הי' באחד משכניו של ר' שנתן לו גוי פרה מבכרת . . .	115
28 b	ועל עשרה שהתפללו ושמעו כולם ברכו וקדושה . . .	116
28 b	דין עבריין.	117
29 a	לעסוק בתורה.	118
29 a	קריאת שמע.	119
29 a	פעם אחת היה מסיך מים על גבי רגליו בביה"כ . . .	120
29 b	מותר לחתוך.	121
29 b	דין פקדון.	122
29 b	לרחץ בשרים . . .	123
34 b	בשר יבש בפסח . . .	124
40 a	פסר תורה תפור . . .	125
40 b	ומצאתי בתשובת הגאונים סרוונקא . . .	125

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
40 b	כלים חדשים . . . צריכין טבילה.	126
40 b	מים אחרונים אין צריכין ברכה.	127
41 a	הגעלת כלים . . .	128
41a, vgl. auch 42b	ברכת מגן . . .	129
42 a	נטילת לולב.	130
42 b	עוף שנשבר רגלו מן הארכובה ולמעלה.	131
42 b	נרגיר הטה שנמצא בתרנגול צלויה בפסח . . .	132
42 b	תקיעת שופר.	133
42 b	יו"ט שחל להיות בשבת.	134
43 a	ענין שבת.	135
43 a	סדר קדושה.	136
43 b	ויהי נועם.	137
44 a	לאחר כשיוצאין מבית הכנסת נהגו לומר בשבת פורס שלום . . .	138
44 b	דרש. קרבנו קערת כסף . . .	139
45 a	נף שנשברה בארכובה . . .	140
45 a	השמטת נף . . .	141
45 b	שלוחו של אדם.	142
29 b	דין עירוב.	143
30 a	נזרת צבור.	144
30 b	דרך שתות.	145
31 a	לקדש אשה.	146
31 b	דין עטיפת הראש.	147
32 a	צדוק הדין.	148
32 b	דין מכתשת.	149
32 b	לקרוא הלל.	150
33 a	ניסוך.	151
33 a	דין נקיות בשר.	152
34 a	דין נטילת ידים.	153
34 a	דין נסך בחוב . . .	154
34 a	ועל המלונה.	155
34 b	דין שמרי יין.	156

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
35 a	דין כל נכסאי . . .	157
36 a	שאלה. ראובן נשא לאה . . .	158
36 b	דין שתות.	159
37 a	תשובה.	160
38 a	דרך ניגית.	161
38 b	יחיד שקבל עליו תענית . . .	162
39 a	בדיקת סכין . . .	163
39 a	שישאל בת"ר (כת"ר?) שמעת שאין מלבי לאסור יינם של גוים עכשיו . . .	164
39 b	שבועת ע"ז.	165
39 b	דין פורים.	166
40 a	דין מעות פורים.	167
40 a	ערוב . . .	168
41 a	דין חומץ.	169
41 b	כלי מזוסף.	170
41 b	חביות יין בשמירת הגוי . . .	171
41 b	תשובה. שתי שאלות יש בדבר.	172
71 b	מטון משומד.	173
71 b	תו שאולי מקמיה דר' . . . כל שיש בו מחמשת המינין.	174
71 b	תו שאולי מקמיה דר' אמוא (?) מאן דאקרי פסוקי דזמרה . . .	175
71 b	תו שאליה מקמיה דר' כל אסורין שבתורה במשהו . . .	176
71 b	תו שאליה מקמיה דר' . . . מים אמצעים רשות . . .	177
? vgl. Res. d. Gaonim Lyck, S. 18	תו שאליה . . . מה לשכור רשות מן הגוים בספינה . . .	178
58 b	תו שאליה מקמיה . . . ספינה שנכנסה לנמל . . .	179
?	הימנה בשבת ואמר מו"ר.	180
? vgl. Resp. d. Gaonim l. c.	תו שאליה מקמיה . . . רבא מאמר ר' הונא גר שנתגייר . . .	181
?	תו שאליה מקמיה . . . נתין שנשא שפחה . . .	182
?	תו שאליה מקמיה . . . בגד שפ[ר]סהו על המת . . .	183
?	תו שאליה מקמיה . . . הני סלקי יש בהן משום בשולי גוים . . .	184

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
58 b	דין אחרת ביד גוי בשבת.	185
58 b	תאומים נכי ככורה . . .	186
58 b	ברכת ארוסין.	187
58 b	שאילו מקמיה דר' נטרונאי גאון . . .	188
12 b	ברכות לעבדים.	189
53 a	שאלת טל ומטר . . .	190
53 a	נלוח בטועד . . .	191
53 a	ואלו כותבין בטועד.	192
56 a	דין הונאת מכר.	193
57 a	דין שרף . . .	194
57 a mit Abweichungen	הנודר בפני רבים.	195
57 b	דין קריעת מתים.	196
57 b—58 b	דין אבילות.	197
158 b	באר בראשות הרבים,	198
vgl. oben N. 189	ספינה שנכנסה לנמל . . .	199
58 b—67 a	שערי ברכות. Diese, dem R. Samuel b. Chofni angehörend, sind gedruckt in Beth Talmud II, S. 377—386. Irrtümlicherweise ist dort auch ein weiteres Stück aus dem Issur we-Hetter, von טעה כתפלתו bis וכן הלכתא mitgedruckt worden.	200—221
66 b	דין טועה כתפלה.	225
67 a	דין כתובות וגיטין והרשאה ומחילה.	226
55 b	דין נובה כתובתה.	227
67 b	כתובת אלמנה וגרושה.	228
67 b	כתובה דארכסא.	229
68 a	תנאי כתובה.	230
68 a	מתנת ארוס לארוסתו.	231
68 b	מתנה לאדם להיות בידו לזכות . . .	232
70 a	שטר הרשאה.	233
69 a	דין צואה.	234
69 a	נט סטורין.	235

Issur we-Hetter	Codex Wien	§
69 b	נט מיאון.	236
	סרור חליצה.	237
69 b	נט חליצה.	238
31 b	דין נט.	239
27 a	נוסחא מנט.	240
vgl. oben Nr. 35	דין גירושין.	241
?	דין חליצה.	242
?	דין חולץ יורש חלק אביו.	243
70 b (?)	דין הנשבעין בתורה.	244
70 b	אין משביעין את האדם... פריעת משומד ... משומדת ... א״צ טבילה.	245
71 a	רחיצת חוזרים מלקבור מת.	246
76 b—88 b	הלכות נדה.	247—252
45 b	אלו הלכות קצורות מחבור אדונינו רבינו ריש מתיבתא ...	253
45 b	הלכות ערובין.	254
47 a	הלכות שבת.	255
47 a	ענין ספינה שנכנסה קודם שבת.	257
48 a	פדיון הבן.	258
48 b	כחנוכה חייב אדם להדליק... (ואני מאיר :Zusatz)	259
49 a	בפורים אסור לעשות מלאכה ... (Zusatz aus Jeruschalmi)	260
49 b	הלכות הפסח.	261
50 a	וכיום טוב אין עושין פת לחבירו.	262
50 b	ביצה שנולדה ביום טוב.	263
51 a	הלכות תשעה באב.	264
53 b	דין סוכה.	265
53 b	הלכות לולב.	266
fehlt in Ms. Mezbacher	הלכות שחיטה.	267, 268
91 b andere Hil. טריפות	הלכות טריפות מהרב ר׳ זרחיה הלוי ז״ל.	269—271

Sefer ha-Orah	Codex Wien	§
S. 1	אסור והיתר מרבינו שלמה ז"ל. ת'ר ונשמרת . . . עשרה מילי דחסידותא.	272
» 6	דין אוחז באמה ומשתין.	273
» 6	דין בעל קרי.	274
» 7	הלכות ברכות ותפלות.	275
» 14	הלכות נטילת ידים.	276
» 21	הלכות פירות למיני מזונות.	277
?	הלכות ציצית.	278
?	הלכות כלאים.	279
?	שעטנז . . .	280
» 32	הלכות ערבי שבתות.	281
» 32	ענין הטמנה.	282
» 37	הלכות קדיש.	283
» 41	שביתת עבדים.	284
?	הלכות שבת.	285
» 51	הלכות אסורי שבת.	286
» 56	הלכות הבדלה ובשמים.	287
» 59	הלכות אבל.	288
» 61	הלכות ט' באב.	289
» 62	הלכות חנוכה.	290
» 63	הלכות ארבע פרשיות.	291
» 77	הלכות שני וחמישי.	292
» 79	הלכות ספר תורה.	293
» 87	הלכות ארבעה עשר.	294
» 89	טהרת כלים.	295
» 92	דין כסות.	296
» 94	דין שטור מצה.	297
» 95	הלכות לישה.	298
» 99	דין ארבע כוסות.	299
» 101	סדר הפסח.	300
» 106	הלכות העומר.	301
» 107	הלכות עצרת.	302

Sefer ha-Orah	Codex Wien	§
S. 108	הלכות שופר.	304
» 109	יום הכפורים.	305
» 111	הלכות סוכה.	306
	fehlen in der Hs., da das betreffende Blatt 135b—136a fehlt.	107—113
» 129	נ"ט כר נ"ט. כל אסורין שבתורה.	316
» 129	נקיות הבשר.	317
» 131	דין מליחה.	318
» 135	הלכות בשר בחלב.	319
» 135	פסק זה מספר העתים.	320
» 139	הלכות בשולי גוים.	321
» 142	מלוגת העוף.	322
» 142	הלכות יין נסך.	323
» 147	תשובה. רבותינו המיוחרים משיבין לך פה אחר.	324
» 149 mit Varianten	הביות של יין . . .	325
II. S. 165	נדה דאורייתא . . .	326

II. Handschriften, welche als Quelle des Pardes betrachtet werden können:

Wir besitzen also keine Handschrift, welche man als die Vorlage des gedruckten Pardes ansehen könnte, und nach der wir den gedruckten Text unmittelbar kontrollieren könnten. Eine Kontrolle wird aber mittelbar ermöglicht durch das Maaßeh ha-Geonim (מעשה הגאונים), welches fast den gesamten Stoff der rheinländischen Gelehrten enthält, wie ich in meiner Abhandlung »Schemajah, der Schüler und Sekretär Raschis« in Monatsschrift 41 nachgewiesen habe, und wie aus der unten folgenden Inhaltsangabe mit Parallelennachweis zu ersehen ist.

Die Handschrift des מעשה הגאונים ist im Besitze der

Brüder Goldschmidt in Frankf. a. M.[1]) Sie ist auf Pergament geschrieben. Das Werk selbst ist älter als das 13. Jahrhundert. Es finden sich nämlich am Rande (S. 18, 41, 43) Bemerkungen eines gewissen Abraham, der Samuel ben Baruch aus Babenberg als seinen Lehrer bezeichnet (S. 43). Da Samuel im 13. Jahrhundert gelebt — er war ein Lehrer R. Meirs aus Rothenburg — so muß das מעשה הגאונים älter sein. Auch in Cod. Oxford N. 794, 6 bezeichnet Abraham Samuel ben Baruch aus Babenberg als seinen Lehrer. Vielleicht ist dieser Abraham identisch mit Abraham aus Nürnberg, einem Verwandten R. Meirs aus Rothenburg[2]), oder ist gar ein Bruder desselben[3]).

Das מעשה הגאונים lag schon dem Verfasser des Rokeach, R. Eleasar, vor. Es schreibt Rokeach N. 355 מעשה שנישאו שני כהנים בשבת בפרשת כי תצא . . . ואחיכ יכנס השני כמו שכתב במעשה הגאונים סי' כ"א. Diese Erzählung findet sich in unserer Handschrift § 61 und es unterliegt keinem Zweifel, daß im Rokeach ס"א statt כ"א zu lesen ist. Das Werk lag demnach Eleasar schon in derselben Einteilung vor, wie sie die Handschrift bietet. Auch was Rokeach N. 441 im Namen der מעשה הגאונים anführt, findet sich in unserer Hs., am Anfange, wörtlich; ausführlicher im Pardes N. 224, ed. Warschau.

Das Maasseh ha-Geonim ist die Hauptquelle des Pardes für die Entscheidungen der rheinländischen Gelehrten. Es ist ein Sammelwerk, wie aus der Anlage des Werkes deutlich hervorgeht. S. 9a heißt es: ומעני של דבר יש לי בדף אחר, S. 43a: כישאמצא אכתוב . . . מעשה היה בטגנצא, שהשיב ר' משלם, S. 59a (?) כמו שציין בהלכות קנ"ד, S. 70b: צריך לעיין בספר.

Der Sammler war ein Mainzer Gelehrter, wie nämlich

---

[1]) In der Handschrift fand sich ein einzelnes Blatt mit Bemerkungen Kirchheims, darunter auch die, daß die Handschrift früher im Besitze Aron Fulds gewesen sei.

[2]) Vgl. Back, S. 20.

[3]) Vgl. Zunz, Ritus 199; Back, S. 17.

aus folgenden Bemerkungen zu entnehmen ist: מה שנוהגין נעשו מעשים בווירמיישא מה שלא עשו (3b), במקומינו לנקר הבשר מעולם במנגצא, und ähnliche. Der Sammler hat fleißig die Aufzeichnungen der Machiriden benützt. Aus diesem Grunde wird es möglich, das von RABN angeführte מעשה המכירי mit dem מעשה הגאונים für identisch zu halten. Die Stelle, welche RABN aus מעשה המכירי anführt, kommt in מעשה הגאונים 34b vor[1]).

Zu dem Stoffe des מעשה הגאונים sind gelegentliche Entscheidungen über Fragen aus der religiösen Praxis und Materialien aus der Schule Raschis, wovon schon einiges im Maasseh ha-Geonim selbst, hinzugekommen, und so entstand unser Pardes, der in seiner gegenwärtigen Gestalt schon Autoren des 13. Jahrhunderts vorgelegen.

Mehrere Zusätze zum Maasseh ha-Geonim rühren von R. Josef Ibn Plat her. Eine größere Abhandlung im gedruckten Pardes, ed. Konst. 39b—41c, ed. Warschau Nr 39—59, hat die Überschrift: פסקי ברכות לרבינו יוסף בן פלט. Diese Abhandlung zeichnet sich durch ihre Sprache und eigentümliche Wendungen aus, denen ich an verschiedenen anderen Stellen begegnete, woraus ich geschlossen habe, daß auch jene anonymen Stellen Ibn Plat angehören[2]). Dazu möchte ich auch jenes Responsum im Pardes 21b rechnen, das ich als ein palästinensisches erkannt habe[3]).

Zuerst wird der Pardes erwähnt in dem RABN zugeschriebenen Machsorkommentar, Cod. Hamburg 61, Steinschneiders Katalog S. 58, N. 153. Dem Verfaßer dieses Kommentars lag aber der Pardes nicht ganz in der Gestalt vor, wie wir ihn haben. Ferner wird der Pardes erwähnt von Jesaja di Trani. Der Verfaßer des Schibbole ha-Leket

---

[1]) Vgl. Schemaja, der Schüler und Sekretär Raschis, S. 8f.

[2]) Vgl. Monatsschrift, 44 S. 291 ff.

[3]) Vgl. Ha-Goren VI, S. 69 ff.

hat den Pardes fleißig benützt, er hatte schon die Zusätze Ibn-Plats[1]). Die Schüler Jesaiah di Tranis haben die Likkute Pardes verfaßt.

Inhalt des Maasseh ha Geonim:

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
223	והלב בין שמבושל . . . ומותר . . . ואילו שאילות ותשובות של רבינו יצחק מן הכבד	3 a
222	והלב . . . עישרה תרנגולין . . .	3 a
222	על הכבד כך היא דינו . . .	3 a
?	מה שנוהגין במקומינו לנקר הבישר בתוך שלשה ימים שאלתי מרבינו הגדול ואמר לי אף אני היה זהיר בכך	3 b
225	וראיתי הלכה למעשה באישפירא . . .	3 b
?	ושמעית מיניה דמור' דהנהו קרבים . . .	3 b
233	ההיא מוהא דרישא . . . ושאילות קמי רבי ואמר לי	4 a
226	ובשר אסיר למילהה בכלי שאינו נקוב . . . שמיעישה בא לפני רבי בתרי יוני . . .	4 a
226	בתר (בישר) שנתבשלה דרך הוא שנותנין עליה מלח . . . ובשבת רבי אינו נוהג למולחה.	4 a
233	ואני שמעתי משום הרב ר' יקותיאל . . . וגם רבינו יצחק הלוי תבה על מור' רב יהודאי גאון שכתב בתשובת שאילותיו.	4 a
?	ועוד הקשיב ר' נתן על סניא דובי.	4 b
?	וששאלת על הכף . . . וששאלת על טיפת חלב . . .	5 a
258	אחיבלך [מצא] בשערים . . .	5 b
247	וישישאלתם נותן טעם לפגם.	6 a
244—246	והלב שנתבשל.	6 b—7 b
235	ביצים שנתבשלו	7 b
242	הנני צעיר שעל החתום.	8 a
280	ענין יולדת.	8 b
119	ואין אומרין צדקתך בשבת של מחר ביום ראשון של ראש חודש . . .	9 a

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
—	הלכות ימים טובים של כל השנה ומנהגות. עירובי תבשילין . . .	9 a
—	ובכל השנים כששורפין חמץ . . .	10 a
—	וששאלתם ערב פסח שחלה להיות בשבת צריכין לבער חמץ לפני השבת.	10 b
—	מחבת לפסח עושין לה הגעלה ברותחין.	11 a
—	בבאר מצאו להם מפסח ואסרו רבותינו כל מי	11 a
—	הבאר . . . מצות לא טולחין בבית רבינו.	11 a
—	כל רבותינו שבמגנצא ושבוורמישא ואף רבינו ר' יצחק לוי נ"ע לא בתיר ללוש שני עיסרין ביחד כל ימות הפסח . . .	11 a
—	אמר רבינו ר' שלמה לכתחלה היו בצרפת לשין בביצים, אבל איסיר נהגו בנהר רינוס . . .	11 a
—	וקערות מנעילן ברותחין . . . יהודי אחד אפר מצות קודם ג' שעות . . . ולסוף כל כום בכית הגפן . . . ולמדנו הרב ר' שלמה ואמר מנהג כאן בתקנן חרוסת ביום בניסן כשחל ע"פ להיות בשבת . . .	11 b
142	ועוד אמר לן המורה הלוי . . . יעיר השיבני על קמח שכר של ישראל שמכרו לגוי.	
—	שבת ויו"ט במגנצא אין אומ' אבות במנחה . . . וכן אמר ר' קלונימוס בהור משום רבותינו נ"ם עדן יאני שמעתי מפי מורה צדק ורבינו ר' אליקים הלוי הלכה למעשה . . . עד שעמד רבינו ר' יצחק ואמר הקדיש.	12 a
—	ומי שמבקש לקדש בפסח בבתים הרבה . . . וזהו מנהג אכילת ירקות ששאלתם . . .	12 a
—	וששאלתם מה ללוש בתשובה (?) ושבתכת ופלטר גוי שהרביק . . .	13 b
—	וחיטין שבאו בספינות . . .	14 a
137	וששאלתם מקום שאין בו יין כיצד מקדשין . . . ודי כוסות של פסח מותר לשתות בין כום קידוש לכום הגדה.	15 a
132	אבל בהלכות גדולות אסר לשתות שאר משקין . . .	15 b

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
—	ושוב פ״א שכח לעשות הבדלה במוצאי שבת בליל יו״ט של פסח . . . כשטיחנין חיטה למצות נוהגין לשלוח ישראל אחר הריחים.	16 a
127	פעם אחת נתבשלו התרנגולין . . .	16 a
—	מעשה שהיו מבשלין דבש לצורך הפסח.	16 b
—	ובשר ששירו הלילה בפסח . . . שאל ר׳ נחמיה מן רבו ר׳ אליעזר הלוי בישרא דמלחינן בבית שאור.	16 b
—	לברך על הבשמים במוצ״ש שהל יו״ט לאחר השבת . . . ובשחל הפסח או שאר יו״ט בשבת . . . ואינם ניפלים בתהנונים מר״ח ניסן עד הפסח . . . רבי התיר ללוש ולקטף בהולי של מועד . . . כיצד מפרישין חלה בפסח . . . . כך פירש הרב ר׳ אליעזר הלוי נ״ע לאחי ר׳ נחמיה שמפרישין אותה לבו ביום.	17 a
—	שאלה אהרת. והיכא דלש בתרי מאני צריך שיפריש מכל כלי . . .	18 a
—	הכי אמר ר׳ נטרונאי ריש מתיבתא ומכדילין בבתי כנסיות אעפ״י שיאין אורחים . . . וכן שמע מר׳	18 b
—	משילם שאם אין לו נר בביתו ילך אל שכינו ויקדש . . . מבאן ואילך שאל ר׳ מנחם את ר׳ נתן נוחו ערן והשלים לו. ואם ששאל על עניין חלה . . .	18 b
—	אחימלך מצא בתשובת ר׳ עמרם בר ששנא דגים שניצודו ביו״ט ראשון של הג . . . אבל בהלכות נדולות של מיר׳ רב יהידאי נאין איסר עד למוצאי יו״ט שני.	19 a
—	ושאלתי עבור דגים הניצודים ביו״ט ראשין . . .	19 b
152	וששאלתם ישראל שהשכיר פועלים קודם הרגל.	20 a
—	ושאילה זו נשאלה לפני רבינו ר׳ יצחק ב״ר יהודה מהי לילך אצל נוי המכירו . . .	20 b
147	זו הוראה של רבינו ר׳ שלמה בר׳ שמשון שני ימים טובים של נליות.	21 a

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
—	ואם יש ליהודי ספינה אינה יכול להשכירה לגוים להשליכה במים.	21 b
—	ובני אפריקא שנישאו נשים בא"י במקום שאין נוהגין לשטור אלא יו"ט אחד.	22a
150	תשובה של ר' נתן נ"ע שהשיב לר' מנחם אחיו . . .	22 b
151	ומי שבא דבר סחורה בידו ליישא וליתן בתוך [ביתו] בצנעה בחולו של מועד, מותר.	23 a
152	אילו שאילות ותשובות של רבינו ר' יצחק בר' יהודה כראמרינן לקמן אם מותר לתקן ולוסות כלים . . .	23 b
155 – 159	מנהגי תשעה באב.	23 b—25 b
166	ישאלתי אני מנחם יו"ט של ר"ה . . .	25 b
167 - 168	וששאלתם על ארבע פסיקים.	26 a—27 a
169	ואין אומרים אבינו מלכנו בשבת שבין ר"ה ליוה"כ . . .	27 a
170	ואינם נוהגים רבותינו שבאישפירא . . .	27 b
Likkute Par. 12 d	יום הכפורים בן רבינו יצחק הלוי שם ספר קטן על הרף . . .	27 b
178 – 179	במוצאי שבת אין אומ' ויהי נועם ביורמיישא.	27 b
181 mit Varianten	ובליל יום הכפורים רבינו הגדול ר' יצחק בר' יהודה . . .	28 a
189	סיכה. וקראו בוורמישא . . . ונענע רבינו שלמה.	29—30 b
196	וראיתי בשמחת תורה.	30 b—31 a
199	ועוד שאל שאילה מרבינו יצחק . . .	31 a
200	לא הצדיקו ולא הספידו בחנוכה . . . המניח נר של הנוכה יניחנו בצד ימין.	31 b
198	וכל שמונה ימים של חניכה גומרין בהם את ההלל.	31 b—23 b
205	פורים. אמר לי ר' יהודה בן רבינו יצחק נצב"ה.	33 a
205	ועוד אמר הרב ר' קלונימוס מה שנהגו צבור [לומר] בפה איש יהודי . . . וכן מנהגו של רבינו קלונימוס הזקן . . . והמבקש לצאת בדרך ומבקש לקרות את המגילה . . .	33 b
19—20	ואלו תשובות שהשיב רבינו משולם בר' משה ממגנצא לאחי ר' נחמיה . . .	34 a
290	במגנצא היו חולקין כרבר זה . . .	34 b—37 a

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
—	סדר חתנים.	37 a
59 b ed. Kon.	אלו שאלות ותשובות של רבינו שלמה מעשה בחתן אחד . . .	37 b—38 b
—	מעשה שנטל החתן ידיו . . . וכשישראל הולך בדרך ניטל עמו כלי . . . ועוד הורה . . .	38 b
—	וגם הורה רבינו שלמה לכתוב כן כתובה . . . שאל ר' מנחם לר' נתן על היתומה . . .	39 a
295	מברכין ברכת חתנים . . .	39 a
vgl. Monatsschrift 1878, S. 252.	זו תשובה שהשיב ר' נתן.	39 b
64	עניין נטילה ששאלו תלמידים לרבינו שלמה . . .	40 b
87—88	עניין ברכות . . .	41 a
76	שאילה לעניין פנימה . . .	41 b
75	למה רגילין . . .	41 b
69—70	וששאלתם הא דאמר' רבנן דברים הבאים מחמת סעודה.	42 a—42 b
282	עניין מילה . . . שאלה זו נשאלה לפני רבינו ר' יצחק ב"ר יהודה.	42 b
185	וביו"כ אי אומר . . . וששאלת כמה שיעור טעימה . . . ואם הל יום שמיני של וולד להיות בת"ב . . .	43 a
284	עניין ספר תורה. מעשה היה בס"ת שלא היתה תפורה אלא בשלשה חוטי גידין . . .	43 b
296, 298	בחור אחד היה במגנצא.	44 a
299—300	שאלת על ידי אחי מהטת קטן . . .	44 a
301	ועל שטר המתנה שאמרת . . .	44 b
300	השולה קידושין לאשה . . .	45 b
303	עניין הליצה . . .	45 b
—	תיקון גט לאשה . . .	46 a
304	וזו תשיבה ישהשיבו רבותינו שכאישפירא . . .	46 b
306	ושמעתי מפי מורה צדק רבינו אליקים . . .	46 b
307	חליצת מנעל . . .	46 b
305	השולח גט לאשתו . . .	47 a
—	תשובה שישחרר עבדו בלא דעת אשתו.	47 a
307	כל מידעי ומודעי . . .	47 b

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
—	זו היא מצית חליצה ושיטתה . . .	43 a—49 b
—	מסדר נזיקין . . . חבלות . . . עיניין משכון.	49 b—50 b
269	אמר ר' שלמה בשם רבינו ר' גרשום זצ"ל . . .	50 b
—	ושאלתי מחמת המשכן.	50 b
60 a ed. Kon.	וששאלתם מי שהעיד עליו עד אחד ברבר עבירה . . .	51
—	וששאלתם מי שנתחייב מיתות בית דין . . . וששאלתם הבערה לחלק יצאת . . . וששאלתם הא ראמרו רבנן מי שהיה קרוב ונתרחק . . . וששאלתם חמוציא שטר חוב על חבירו . . . וששאלתם נידה שטבלה . . . וששאלתם ראובן גזל שרה משמעון . . .	52 b—55 a
259	יין נסך.	55 b
260	וששאלתם על יהודי שנתנו לו יין נסך . . .	56 a
261	וששאלתם על שני האחים . . .	56 a
262	אמר לנו המורה ר' שמואל הלוי מן וירמוישא . . .	56 b
263	פיטים של ישראל . . .	56 b
264	הבור של ישראל.	57 b
268	נקב נוקבין בנקיבת (צ"ל במגופת) חבית להריח.	58 a
—	כך אמר ר' משה הצרפתי מפי רבינו ני"ר ההוא ברבא דהוה בי"ה הטרא, לאו ברך ממש אלא בית . . .	58 a
264	במגנצא הוציאו מחבית . . .	58 b
268	על שרה איש עצל עברתי . . . ושאלתי אם אפשר לומר לו . . .	58 b
265	אלו תשובות של רבינו יצחק בי"ר יהודה . . . ועוד כום ששתה בו יהודי . . .	59
266	ודבש דבורים שעשו ממנו שכר . . . ושכר של גוים . . .	60 a
267	ושל צמוקים אם מבושל הוא . . .	60 a
266	ור' קלונימוס אסר לשתות מי תותים . . .	60 b
—	עיניין התרת פתן של גוים ופת פורני . . .	61 a
218	מסדר קדשים. עיניין שחיטה . . .	61 b
218	שהייה משלם האי מעמא אסורה . . . השוחט בסכין אם יש פגימה . . . השוחט אסור לחתוך מפרקתה של כהמה . . .	62 b
218		

Pardes Nr.	Codex Goldschmidt	S.
—	השוחט בהמה ה"ה ועוף .. צריך לשהות הוורידין ... הלכות ריאה . . . טריפות . . .	62 b
218	ונם בכאן היה כן שנשברה צלע כנגד אומה . . .	63 a
219	ימצאתי בתשובות ר' צמח בר שלמה גאון . . . מעשה היה ששחט ר' יעקב ב"ר יהודה.	63 a
—	זו תשובת ר' יצחק ב"ר יהודה. שלום רב וטב לרב טב, דמיטוביה מטיב לעמיה.	63 a
— angedeutet in Nr. 228	וגם אילו מתשובות רבינו יצחק ב"ר יהודה . . . על הריאה שיהיא עמופה . . . אני שעל החתום למטה נשאלתי על אחד ששחט שלה והלך לו ובתמורתו מצא את הריאה להוץ . . . ואמר לו המורה דסירכא אונא באיני דאומי כשרה . . . ועוד אמר לו דאם יש ביעא בשיפולי ריאה . . . ועוד אמר לו המורה דהאי דקאמר או שחסר טרפה לא מיתוקם למימר אלא בתרתי דשמאלא . . . ואמר המורה דבמקום רביתא נמי איתינן סבינא ומסרקינן לה . . . ועוד אמר לן המורה דהיינו טעמא נמי בדבוקות האונות לאומה . . . ועוד הורה המורה שרק קיבל מרבו דלית הילכתא לא כקמייתא דר' נחמן . . . ורבינו אוסר אע"פ אם נדבקה הריאה מבפנים . . . מצא אחיטוב בס' התשובות ריאה הסרוכה באומה . . . תשובות משתי מרות . . . וחלחולת נקובה במכה . . . נוטלו הכליות בשירה . . . טריפת בן העוף . . .	63 b—69 a
221	בברכות העיקר והתוספות ובשלום עד בלי די . . .	69 a
213	הלכות שחיטה . . .	70 a

2. Issur we-Hetter.

Raschi hatte mehrere Schüler, welche seine Entscheidungen niederzuschreiben pflegten. Unter diesen war es besonders Schemajah, der Raschis und dessen Lehrer Entscheidungen gesammelt und aufgezeichnet hat[1]). Schemajah ist

[1]) Vgl. Monatsschrift, 41, S. 259—263.

gewiß auch der Issur we-Hetter zuzuschreiben, der schon R. Tam vorgelegen hat[1]). Auch das Machsor Vitry bringt 64 Entscheidungen, die wörtlich im Issur we-Hetter vorkommen[2]). Aber schon das מעשה הגאונים scheint folgende 8 Stellen dem Issur we-Hetter entnommen zu haben:

M. ha-Geonim		Issur we-Hetter
62 b	סכין בגום. השוחט בסכין פגום . . .	20 a
62 b	השמטת גף. פרק ראשון ושני ושלישי . . .	45 a
62 b	ליקוטין מפי ר'. אסור לטבח להתוך עצם הטפרקת כדי שלא תפרכם . . .	26 a
4 a	מה תקון נקיות (הבשר) מן ההלב ורם וגידים . . .	33 a
60 b	ר' אוסר מי תותים של גוים . . .	21 b
56 a	וישישאלתם יין כחיבו מניי . . .	34 a
27 b	מעשה בהתן אחד שעשה אירוסין ונישואין יחד . . .	86 b
38 a	שוב מעשה בא' שעשה אירוסין ונישואין ביום א'	87 a

Zwei dieser Stellen, 1 und 6, kommen auch im Pardes vor und außerdem noch andere 47 Stellen, die dem Issur we-Hetter entnommen sind.

Diese Stellen sind:

Pardes Nr.		Issur we-Hetter
P. ms. Paris 71	פירוש ובפליא לעשות העתקתי . . .	15 a
Likute P. 8	שאילו מקמוה דרב נטרונאי גאון מי שנבנם לביהכ ומצא צבור מתפלל ועדיין לא קרא . . .	16 b
5	לפיכך אנו מסיימין בסוקי דזמרה בויושע מפני שיש כה שבעתים ושתים אותיות . . .	44 b
P. ms. Paris 30	מטורף פטור מתפלה ר' אין מתפלל כשהוא חולה . . .	24 b
2	טעם והיא רחום . . .	44 a

[1]) Das. S. 260.

[2]) MO. 25 י שהתפללו Issur-wehetter 28 b.

Pardes Nr.		Issur we-Hetter
P. ms. Paris 30 Likkute P. 22 a	ש״צ שמעה ולא הזכיר של ר״ח יחזור.	25 a
74	השותה מים בתוך סעודתו צריך לברך כל פעם.	15 b
77	אגוז בדב״ש מברך עליו ר׳ בתוך הסעודה שהכל.	39 a
64	נטילת ידים אינה אלא מן הכלי.	34 a
Likkute P. 6 b	מים אחרונים אין צריכין ברכה.	40 b
P. ms. Paris 51	חזן אחד קרא בפרשת פרה אדומה ופסק להגר הגר בתוכה . . .	75 a
95	ספינה שנכנסה קודם שבת בתוך התחום . . .	47 a
92	שלש סעודות בשבת . . .	73 b
95	אסור למלאות מים בשבת אלא בכלי קערה . . .	47 a
17	שבת הגדול למה נקרא כן . . .	16 a
3	טעם שהש״צ אומר ויכולו אחר התפלה.	43 a
P. ed. War. 116 b	ששאל בפני מה מגן אבות אינו מתהיל מעין החתימה . . .	41 a
3	פירוש המדת ימים אותו קראת.	16 a
4	צדקתך צדק במנחת שבת מפני שמשה רבינו מת בשבת.	43 a
4	טעם ואני תפלתי.	44 b
147	שני ימים טובים אחד מחובר שתלש ביו״ט א׳ . . .	13 a
145	אלו אסורין בפסח ומותרין בכל ימים טובים . . .	50 a
178—181	הלכות יהו״כ.	51 b
P. ms. Paris 32	על שאלה ז׳ נשאלתי אם אומר זמן על הלולב בכ׳ ימים של חג . . .	42 a
P. ed. War. 193	הלכות לולב. לולב הגזול . . .	53 b
205	מעלת פירות. ואותן בני אדם שנותנים מעות בפורים לעבדים ולשפחות . . .	40 a
204	תענית אסתר נדחה ליום ה׳.	39 b
155	ת״כ שחל בחציש אינו מבדיל.	26 b
290	הורה ר׳ מיתר להזמין איש שמת לו מת ואינו יודע.	26 b
290	דבר צדיק הדין בחולו של מועד.	32 a

Pardes Nr.		Issur we-Hetter
Likute P. 13 d	הלכות בכורות. כשיבוא אדם לפדות את בנו הבכור פטר רחם . . .	48 a
218	סכין פגום. השוחט בסכין פגום . . .	20 a
220	השמטת נף פרק ראשון ושני ושלישי . . .	45 a
126, 257	המגעיל כלים אין צריך שיגעיל תחלה הגדול . . .	41 a
224	כבד דבוק . . . וכשאינו דבוק . . .	33 a, 16 a
222	וששאלתם דין כבד אם הוא מחובר . . .	18 b
222	דין לב. בין צלאו בין בשלו בין תלוש בין רחוק זורקו . . .	16 b, 18 b
232	ר' מצא בקערה שלפניו עצם קטן שבראש אחד של ירך . . .	25 a
243	תשובת הרב ר' יצחק בר יהודה. פת סורני של נוים שזרק ישראל עצים לתוכו . . .	75 b
238	הורה ר' בישר בהלב בששים . . .	19 a
258	סכין שנשתמש בו בשר אסור להתוך בו גבינה חמה . . .	21 a
238	קדירה שבשלו בה בשר והוחמו בו חמין . . .	25 a
239	חלב הנמצא קרוש בעור הקיבה . . .	25 b
260	וששאלתם יין בחובו מגוי . . .	34 a
314	ר' אוסר לתלות שמרי יין בשקים . . .	34 b
121	אשת איש שנשתמדה ומתה . . .	71 a
275	בשמחת חתן וכלה [נעלה] אמר רבא תבעוה . . .	84 a
270	הלכות נדה. נדה דאורייתא הכי פירושה . . .	76 a—82 a
118 a	מצא ר' בתשובת הגאונים מה שכותבין בשטרות ובמתנות ונתתי לו ארבע אמות . . .	73 b
118 a	ברכת חתנים.	74 a

(Wird fortgesetzt.)

Besprechungen.

Büchler, A., Der galiläische Am ha-Arez des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten. 338 S. gr.-8. Wien, 1906. Hölder.

Es ist eine alte, weitverbreitete, liebgewordene und für gewisse Kreise notwendige Anschauung, welcher in dieser Arbeit der Krieg erklärt und jede Existenzberechtigung abgesprochen wird. Durch eine scharfsinnige, mit großer Gelehrsamkeit und erschöpfender Gründlichkeit durchgeführte Untersuchung gelangt Büchler zu folgendem Ergebnis:

»Die allgemeine, durch nichts begründete Annahme der protestantischen Forscher, daß das Leben der gesetzestreuen Juden auf Schritt und Tritt vom Reinheitsgesetze belastet war und dieses ihm jeden Umgang mit dem Volke unmöglich gemacht hat, erweist sich als völlig haltlos. Nur die Priester hatten es zu beobachten und für die Priesterhebe allein war die Unzahl der Vorschriften geschaffen. Einzelheiten des Reinheitsgesetzes, wie das Händewaschen zum Essen, werden klarer, und die Quelle so vieler Mißverständnisse und so schiefer Urteile über das Leben der Juden ‚unter dem Gesetze' wird aufgedeckt und verschüttet. Gleichzeitig erfährt man tatsächliche Untugenden des galiläischen Volkes, das leichtfertige Geloben und Schwören, die etwas lockeren Sitten im Verkehre der Geschlechter und das Wuchern der Wohlhabenden gegenüber den Armen mit Geld und Lebensmitteln«.

Der Begründung dieser These ist der größere Teil des Buches gewidmet (S. 1—212); der übrige Teil enthält eine in weiten Umrissen entworfene, aufschlußreiche Darstellung der jüdischen Kulturverhältnisse in Galiläa im zweiten Jahrhundert, aus welcher ich als besonders lehrreich und verdienstvoll den Abschnitt »Die Lehre Galiläas vor 136« hervorhebe. Der Gedankengang des Hauptteiles ist in gedrängter Kürze folgender:

Ein Grundzug des Am ha-Arez ist die Lässigkeit im Entrichten der levitischen Abgaben. Der Am ha-Arez leistete diese Abgabe überhaupt nicht, oder er ließ sich für sie von den Ahroniden, denen er die Abgaben zuwendete, Gegendienste leisten. Von Leuten, welche ihre Bodenerträgnisse nicht verzehnteten, sprachen schon die Schammaiten und Hilleliten; aber in den Bestimmungen aus dieser Zeit wird bloß gesprochen von solchen, die verzehnten, und solchen, die nicht verzehnten (מעשרים, אינם מעשרים). Das »Nicht verzehnten« als Eigentümlichkeit einer besonderen Klasse, als Grundzug des Am ha-Arez kommt in keiner älteren Nachricht vor. Dies ist erst der Fall in den Nachrichten und Gesetzesbestimmungen, die aus der Zeit nach 136 stammen, und von den Lehrern des Lehrhauses zu Uscha herrühren. Es handelt sich um Zustände und Verhältnisse in Galiläa. Der Am ha-Arez, als dessen charakteristischer Zug die Lässigkeit im Entrichten der levitischen Abgaben erscheint, ist der galiläische Am ha-Arez. »In Judäa verstand man unter dem Am ha-Arez in erster Reihe den im Religionsgesetze Unkundigen, und sein auffallendstes Merkmal lag nicht in der Vernachlässigung eines bestimmten Gesetzes; er wird auch nicht, wie in den behandelten Vorschriften, dem Chaber oder den in irgend welchem Punkte Zuverlässigen, sondern den mit der Thora Vertrauten, den Gelehrten gegenübergestellt« (S. 5—41).

Ein zweites Charakteristikon des Am ha-Arez ist die ihm anhaftende Unreinheit, als deren Quelle die stete Berührung mit seiner die Vorschriften bezüglich der Menstruierenden nicht oder nicht genau beobachtenden Frau zu denken ist. Die beim Am ha-Arez als vorhanden vorausgesetzte levitische Unreinheit ist zwiefacher Natur, die eine leichteren Grades, gegen welche auch der Nichtahronide aber in levitischer Reinheit lebende Chaber sich schützen mußte, und eine höheren Grades, die aber nur rücksichtlich des Ahroniden und der ihm gesetzlich zukommenden Abgaben mit Heiligkeitscharakter, d. h. der Priesterhebe, als vorhanden angenommen wurde. Diese Art der Unreinheit des Am ha-Arez, schon zur Zeit der Schammaiten und Hilleliten ausgesprochen und anerkannt, wurde später noch verschärft. Wieder sind es die Lehrer in Uscha, welche die auf die Unreinheit des Am ha-Arez bezughabenden Bestimmungen zum Schutze der Ahroniden und der Priesterhebe ausgebaut und scharf ausgeprägt haben, zum Schutze nicht bloß gegen die vom Laien-Am ha-Arez ausgehende Verunreinigung, sondern auch, oder vielmehr in erster Reihe gegen die Ahroniden selbst, die gegen die levitische Reinheit entweder gleichgültig oder auch ablehnend sich verhielten (S. 41—96). Für Ahroniden, zum Schutze der Priesterhebe, ist die Bestimmung getroffen worden, daß die Hände, auch wenn der Körper rein ist, als unrein

zu betrachten sind. Ursprünglich bloß im Falle wirklicher Verunreinigung durch eine Unreinheit, wurde diese Bestimmung in dem Sinne verschärft, daß eine Verunreinigung immer vorauszusetzen ist, weil »die Hände geschäftig sind« und eine Unreinheit berühren können, ohne daß man dessen gewahr wird. Diese Voraussetzung führte zu der Bestimmung des Händewaschens. Der Natur der Sache gemäß, bestand ursprünglich die Pflicht des Händewaschens nur für diejenigen, für welche die Unreinheit der Hände Bedeutung hatte, für Ahroniden in Rücksicht auf die Speisen mit Heiligkeitscharakter. Dann haben auch einige von den Lehrern, die, wiewohl Nichtahroniden, in levitischer Reinheit gelebt, sich die Pflicht des Händewaschens auferlegt. Einige von den Lehrern, nicht aber »die« Lehrer, denn die Beobachtung der levitischen Reinheit bei Nichtahroniden gehörte selbst unter den Pharisäern zu den Seltenheiten. Erst spät, gegen Ende des 2. Jahrh., ist die Sitte des Händewaschens allgemein geworden.

Diese Ausführungen werden durch eine geradezu erdrückende Fülle Quellenmaterials erhärtet. Der große Aufwand an Gelehrsamkeit ist aber nur den protestantischen Forschern gegenüber notwendig; den Talmudisten braucht der wichtigste Punkt in Büchlers Ausführungen: die These, daß die Beobachtung der levitischen Reinheit ausschließlich Pflicht der Priester war, nicht erst bewiesen zu werden. Denn diese These, wie neu und verblüffend sie den protestantischen Forschern erscheinen mag, ist nie und nimmer neu gewesen. Sie findet sich als selbstverständlich im Sifra[1]), Sifre[2]), im Talmud[3]), bei den Gaonim[4]), bei alten und späten Kommentatoren[5]) und auch in Maimonides Mischneh Thora[6]).

---

[1]) Zu Lev. 5, 4: . . . אוציא את ישראל שאינן מוזהרין על אבות הטומאה הכהנים אינם מטמאים לטתים ישראל מטמאים לטתים, קל וחומר אם מטמאים לטתים חמורים לא ימטמאו לנבילות הקלות? . . . כל ימות השנה. Vgl. den ganzen Passus. Zu 11, 8:

[2]) Deut. § 75, ed. Friedmann 90b: אי מה קדשים בטהרה אף חולין בטהרה? תלמוד לומר הטהור והטמא יאכלנו.

[3]) Rosch ha-Schanah 16b, Baraitha: יכול יהו ישראל מוזהרין על מנע נבילה? תלמוד לומר אמור אל הכהנים בני אהרן, בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין. והלא דברים קל וחומר ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראל אינן מוזהרין טומאה קלה לא כל שכן.

[4]) Vgl. Büchler, S. 124, Note 1.

[5]) Vgl. Büchler, S. 48 und S. 78, Note 2. Vgl. Mischneh la-Melech טומאת אוכלין, Ende, vgl. besonders Maimonides, Sefer ha-Mizwoth עשה 16 und Nachmanides daselbst und zu Lev. 11, 8. Vgl. noch Chinnuch, Gebot 160, 398.

[6]) טומאת אוכלין die letzten drei Alineas. — Daß Maimonides ein

Neu ist nur Büchlers wuchtige Beweisführung, die aber in diesem Falle die Hauptsache ist. Unter Umständen muß selbst eine Binsenwahrheit durch gelehrten Apparatus bewiesen werden. Daß einzelne besonders Fromme auch als Nichtahroniden in levitischer Reinheit gelebt haben, hebt ja Büchler selbst hervor. Man kann aber noch weiter gehen und zugeben, daß R. Meïr, dessen Ausspruch Berachot 47b Büchler (S. 157 f.) nicht befriedigend erklärt, es gern gesehen hätte, wenn alle Juden die levitische Reinheit beobachteten. Was beweist aber die freigewählte Verpflichtung einzelner für die Masse des Volkes, die weitgehende Forderung eines Lehrers für die Wirklichkeit? Wollte man aus vereinzelten Erscheinungen und Äußerungen auf die Gesamtheit, das Leben, schließen, so müßte man behaupten, daß nach der Zerstörung des Tempels die Juden kein Fleisch gegessen, keinen Wein getrunken und nicht geheiratet haben, weil dies alles nach der Ansicht eines Lehrers am Platze gewesen wäre und einige es wirklich befolgt haben[1]). Auch die Äußerung R. Meïrs blieb ein frommer Wunsch, der nicht einmal bei den Lehrern Anklang gefunden hat.

Als erwiesen muß auch die These bezeichnet werden, daß, wenn nicht alle, so doch die meisten Bestimmungen über Zehnt, Brachjahr und levitische Reinheit durch galiläische Verhältnisse hervorgerufen wurden. Denn es kann unmöglich Zufall sein, daß fast ausschließlich galiläische Lehrer es sind, die sich mit diesen Fragen beschäftigen.

Weniger gesichert erscheint die Zeitansetzung. Denn die Zeit der Lehrer ist kein stringenter Beweis für das Alter der Lehren. Es scheint auch aus der letzten Mischna des Traktates Kelim hervorzugehen, daß schon zur Zeit R. Joses, also um 136, ein Traktat Kelim redigiert war. Dies berechtigt aber noch keineswegs zu der Voraussetzung, daß die fraglichen Vorschriften schon zur Zeit Jesu bekannt und in Geltung waren.

Büchler gehört zu derjenigen Gattung von Gelehrten, welche, wie D. Kaufmann einmal sagt, die gelehrten Gerüste, an denen sie ihren Bau in die Höhe gezogen, stehen lassen. Das ist gewiß ein Nachteil, weil dadurch die Brauchbarkeit des Buches beeinträchtigt wird. Nicht Viele wollen sich zum Studium eines Buches entschließen,

---

»Kommentator uud Kodifikator« ist, dürfte wohl auch protestantischerseits zugegeben werden. Wo bleibt nun der »Consensus« auf den Schürer, Theol. Ltzg. 1906, S. 620, sich beruft? Ein »Consensus der Kommentatoren und Kodifikatoren« ist allerdings vorhanden — natürlich gegen die protestantischen Forscher.

[1]) Tosefta Sota XV, 10—11, Baba bathra 60b.

bei welchem sie gezwungen sind, mit dem Verfasser mitzubauen, mit ihm Stein auf Stein zu legen und Quader auf Quader zu schichten. Dafür aber haben Büchlers Arbeiten den Vorzug, daß die vom Verfasser stehen gelassenen Gerüste von andern zum weiterbauen benützt werden können.

Die folgenden Bemerkungen betreffen Einzelheiten, durch die das Ergebnis der Arbeit nicht im geringsten beeinflußt wird.

S. 6, Note 1: אלו לא באו לכלל גר תושב in der Baraitha Aboda sara 64a heißt richtig, wie auch Raschi erklärt, diejenigen, die sich bloß zur Beobachtung der noachidischen Gesetze verpflichten, werden nicht als גר תושב betrachtet.

S. 8, Note, Zeile 3: Ohaloth. Mit Rücksicht auf III ff. dieses Traktates (מאהיל) scheint die Lesung: Ahiloth geboten. So zitiert Jerusch. Moëd katon, Ende: אהילות. Diese Lesart wird durch die Toseftha bezeugt; so liest auch die Kaufmannsche Mischnahandschrift[1]), so auch Raschi und Tossafoth Gittin 8b, Toss. Sukka 23a in ed. pr Leket Joscher II, 88[2]).

Ibid. Note 1: נוהג בצינעא kann in diesem Zusammenhange nicht »sich fromm aufführen« bedeuten, da die Frage bloß ist, wann die Belehrung zu erfolgen hat, vor oder nach der Aufnahme. Auch kann ja הבא ein Gelehrter sein, bei dem die fromme Aufführung vorausgesetzt wird. Daher erklärt Raschi richtig, daß es sich um einen handelt, der, obwohl nicht öffentlich und offiziell ein Chaber, dennoch דברי חברות beobachtet, vgl. das. 30b, Raschi und Tossafoth

S. 9, Anm. 2. R. Simon aus Sens liest: אעפ"י שהיו פירותיהן מתוקנין בבתיהן, Toseftha: אף על פי כן פירות שבתוך בתיהן כתוקנין.

S. 16. Die Gründe, welche gegen die Nachricht der Baraitha Sota 48a angeführt werden, reichen bloß aus, um den Ausdruck עם הארץ zweifelhaft erscheinen zu lassen. Dadurch aber wird die Glaubwürdigkeit der Nachricht selbst nicht im geringsten erschüttert. Der Ausdruck konnte in den alten Bericht zu einer Zeit eingedrungen sein, da für die bezüglich der gesetzlichen Abgaben Verdächtigen der Terminus עם הארץ geläufig war, wie der Verfasser selbst, S. 18 Anm. 1, in bezug auf die Baraitha Pes. 42b ausführt, daß »der erst in Uša geschaffene Bericht zur Kennzeichnung älterer Zustände verwendet« wird. Daß es sich um einen לוקח פירות handelt, muß wegen המוציא מחבירו עליו הראיה auch in der Toseftha und in Jer. notwendig vorausgesetzt werden. Daß die Form, in welcher eine Nachricht überliefert wird, nicht immer für das Alter der Nachricht selbst entscheidend ist, beweist die bekannte Tatsache, daß Aussprüche

[1]) Vgl. Krauß in Monatsschrift 1907, S. 66 und Anm. 1.

[2]) 89 unt.: אוהלות.

später Amoräer in der einen Quelle aus einer andern Quelle als Baraitha bekannt sind. So wird auch die in Frage stehende Nachricht, deren tannaitischer Ursprung aus der Toseftha und dem Babli an drei Stellen verbürgt ist, im Jer. im Namen R. Jochanans überliefert. Auch nach des Verfassers Erklärung der auf דמאי bezüglichen Verordnung des Hohenpriesters Jochanan bleibt doch die Tatsache bestehen, daß zur Zeit dieses Hohenpriesters die gesetzlichen Abgaben nicht regelmäßig entrichtet wurden. Daß diese Lauheit eine Folge politischer Wirren und Kämpfe war, ist wahrscheinlich, aber noch wahrscheinlicher ist es, daß diese Lauheit auch nach dem Aufhören der Wirren und Kämpfe aus Bequemlichkeit fortgedauert hat. Der Am ha-Arez, d. h. der im Entrichten der gesetzlichen Abgaben Lässige, hat existiert lange bevor sein Name erfunden wurde, wovon ja Büchler selbst öfter spricht. Warum sollte nun die Nachricht der Baraitha unhaltbar sein?

S. 17, Anm. 1. Die Erklärung Raschis steht in der Gemara. Auch Raschi hat die aus der Bedeutung von אין צריך sich ergebende Schwierigkeit gespürt, und erklärt daher, daß es sich auf לוקח מחבר bezieht. So auch R. Simson. Freilich ist dadurch die Schwierigkeit nicht ganz behoben. Der Babli ist aber zu dieser Erklärung durch seinen Mischnatext gezwungen worden. Er las שכל ימיו לא היה צריך אדם, Jochanan hat also nur eine דמאי betreffende Verordnung eingeführt, während nach dem Jerusch. an zwei Verordnungen gedacht werden muß.

Die Annahme des Verfassers, daß יוחנן כ"ג nicht Joh. Hyrkan, sondern ein Hohenpriester namens Jochanan in den letzten Jahrzehnten des Tempels ist[1]), wird schon in einer Glosse des Kommentars R. Simsons zu Para III, 8 ausgesprochen: ובמשנה סוטה יוחנן כ"ג ומיד משבטלה סנהדרין שמע מינה דקרוב היה לחורבן הבית.

Äußerst merkwürdig ist die Lesart der Erfurter Tosefthahandschrift, die nicht יוחנן כהן גדול, sondern רבן יוחנן בן זכאי liest. Vielleicht ist die Behauptung nicht allzu gewagt, daß diese Lesart keine bloße Verschreibung ist, und auch nicht im Widerspruch steht zur Angabe der Mischna, sondern: Jochanan der Hohepriester ist kein anderer als Rabban Jochanan ben Sakkai. Daß R. Jochanan ein Priester war, steht fest[2]). Er hat Priesterhebe ge-

[1]) Ausführlicher begründet in seinem »Synhedrion«, S. 79, Note 87, vgl. auch S. 91 f., 135.

[2]) Was dagegen geltend gemacht wird, vgl. Seder ha-Doroth, ist kaum beachtenswert. Der Umstand, daß R. Jochanan einmal von den Priestern in dritter Person spricht, kann doch nicht als ernster Beweis dafür gelten, daß R. J. selbst kein Priester war.

gessen[1]) und wir finden Priesterhebe in seinem Besitz[2]). Er hat auch eine rote Kuh verbrannt[3]). Nun gibt es eine Ansicht, daß das Verbrennen der roten Kuh nur durch den Hohenpriester geschehen durfte[4]). Aus der Mischna[5]), wo diese Ansicht als סתם angeführt wird, geht hervor, daß dies die herrschende Ansicht war. Die sieben Priester nach Esra, welche rote Kühe verbrannt haben[6]), waren alle Hohepriester. Die Ansprache bei der Handauflegung lautete: mein Herr Hohepriester[7]). So hat Rabban Jochanan ben Sakkai einen sadduzäischen Kuhverbrenner angesprochen[8]). Wir sehen also, daß in praxi nur ein Hohepriester zur Kuhverbrennung zugelassen wurde. Wenn nun R. Jochanan b. S. eine rote Kuh verbrannt hat, so mußte er zu der Zeit ein Hohepriester gewesen sein. Da er aber nicht unter die Hohenpriester gezählt wird, welche rote Kühe verbrannt haben, so muß er mit dem dort genannten Jochanan dem Hohepriester identisch sein und ist auch nach der Toseftha mit dem Hohepriester Jochanan identisch, der das Zehntenbekenntnis abgeschafft und die Verordnung über Demmai eingeführt hat[9]). Diese sowie die anderen in demselben Zusammenhang erwähnten Verordnungen hat R. Jochanan zu einer Zeit erlassen, als er noch nicht der berühmte Lehrer war und nur kraft seines Hohenpriesteramtes Verordnungen erlassen konnte. Daher nennt ihn die Mischnah bloß nach diesem seinem Amte. Ähnlich finden wir, daß der junge R. Jochanan ben Sakkai bloß ben Sakkai genannt wird[10]). Die Aufhebung des Zehntbekenntnisses wurde nicht allgemein gebilligt[11]) und gewiß später wieder eingeführt; daraus erklärt es sich, daß R. Johanan ben Sakkai selbst vom Zehntbekenntnis spricht und daß diese Verordnungen nicht unter den Verordnungen R. J. b. Sakkais gezählt werden.

Daraus, daß R. J. b. Sakkai ein Priester gewesen, erklärt sich

---

[1]) Toseftha Ahiloth XVI, 8.

[2]) Sabbath 34 a.

[3]) Toseftha Para IV, 7; Sifre Num. § 123.

[4]) Toseftha Para IV, 6.

[5]) Para IV, 1.

[6]) Para III, 5.

[7]) Ibid. 8: אישי כהן גדול.

[8]) Toseftha Para III, 8.

[9]) יוחנן כהן גדול in Jadajim IV, 6 ist ein sadduzäischer Hohenpriester Jochanan, der viel früher gelebt hat und vielleicht mit Hyrkan identisch ist.

[10]) Sanhedrin V, 2, Babli 41 a unt.

[11]) Vgl. Jer. Sota 24 a unt.

die Erzählung Joma 39b, Jer. ibid. 43c unt.[1]) Und mit der Tatsache, daß R. Jochanan b. S. eine rote Kuh verbrannte, hängt es wahrscheinlich zusammen, daß er von einem Heiden[2]) nach der Bedeutung dieses Gebotes gefragt wurde[3]). Für die Identität R. J. b. Sakkais mit J. dem Hohepriester spricht auch der Umstand, daß in dem Bericht Sota 48a J. der Hohepriester Redewendungen gebraucht, die für R. Jochanan b. Sakkai charakteristisch sind. So die Ausdrücke בנוי[4]) und בוא[5]) als Einleitungsformel.

S. 34, Anm. 2. Jerusch. kennt die Ansicht R. Simons, 25b, 32.

S. 44, Note. Auch durch die Annahme, daß es sich um Priesterhebe handelt, ist der Widerspruch zwischen Gittin 61b und Toseftha Demmai IV, 27 nicht gelöst. In Wirklichkeit aber ist zwischen den beiden Angaben gar kein Widerspruch vorhanden. Denn die Stelle Gittin 61b ist keine Baraitha, sondern die Mischnah Demmai III, 4;[6]) die Worte אבל לא לטבילה sind die Folgerung der Gemara.

S. 45. Ausstrahlende Unreinheit haftet nur dem Leichnam an und in gewissem Sinne auch dem Aussätzigen. Kelim I, 4.

S. 47. Vgl. jedoch die Stellen, S. 41, Note 2.

S. 52, Note 1. Toseftha Demmai II, 15 mit der zweiten Baraitha Jebamoth 114a zu identifizieren, ist ungemein schwer, weil es undenkbar ist, daß טהרות unreine Priesterhebe טמאה תרומה sein soll. In der Toseftha kann es sich nur darum handeln, daß der Chabersohn ein Nichtahronide ist, טהרות bedeutet dann Abgaben mit Heiligkeitscharakter. אביו lesen die alten Ausgaben. Die erste Baraitha Jebamoth 114a steht auch Toseftha Demmai III, 5. ובגדיו טמאין מדרס kann sich unmöglich auf den Am ha-Arez beziehen, da die Bestimmung den Sohn des Chabers betrifft. Man muß annehmen, daß die Kleider des Chabersohnes טמאין מדרס sind. Dies deshalb, um den Verkehr zwischen Enkel und Großvater zu verhindern[7])

S. 73. Zu der Annahme, daß in der Baraitha Niddah 6b von wirklicher Priesterhebe die Rede ist, vgl. Pessachim 34a, wo von Priesterhebe im Hause R. Jehuda I berichtet wird. Warum soll aber

---

[1]) Vgl. M. Sachs, Kerem Chemed VII, S. 271, Anm. 2.

[2]) Vgl. über diesen Bacher, Ag. d. Tan. I², S. 37.

[3]) Pes., ed. Buber, 40a und Parallelen.

[4]) Vgl. Abot di R. Nathan ed. Schechter, S. 30, 11a, 22, 12a, 58, 30a, 33a, 80a.

[5]) Vgl. Tosefta B. kamma VII, 10; Babli ibid. 79b; Sifre Deut. § 192.

[6]) Wie auch Tossafoth Bechoroth 30a ohne weiteres voraussetzen.

[7]) Nachträglich finde ich diese Ausführung zum Teil bei Schwarz.

תרומה nicht ebensogut על טהרת תרומה bedeuten können wie נסכים in demselben Zusammenhange על טהרת נסכים bedeutet? Vgl. noch Pesiktha, ed. Buber, 105 b.

S. 74. מומחה ist gewiß der Autorisierte. Sanhedr. 5 a יתיר בכורות; vgl. Mischneh Tora, בכורות III, 1, dagegen Tossafoth Bechoroth 36 b.

S. 80. Vgl. noch Toseftha Ahiloth 18, 2.

S. 81, Note ישבב. Vgl. Toseftha Sukkah Ende, Babli 56 b.

S. 82 und Note 1. Der Verfasser, sowie Krauß, gegen den er polemisiert, setzen merkwürdigerweise eine Art von Unreinheitsübertragung voraus, die der Halacha ganz fremd ist, und von der im gesamten rabbinischen Schrifttum nicht die leiseste Spur zu finden ist. Eine Unreinheit kann nur durch unmittelbare oder mittelbare Berührung und durch אהל übertragen werden. In den vom Verfasser angeführten Mischnajoth wird den Götzenbildern nur טומאת מגע ומשא, in der Toseftha Abodah sarah VI, 2 auch eine Art טומאת אהל beigelegt; daß aber die Götzenbilder den an ihnen Vorübergehenden verunreinigen, wird nirgends gesagt und kann auch nicht gesagt werden. In Jerusch. Abodah sarah 43 b handelt es sich nicht um levitische Reinheit, sondern darum, daß die betreffenden Fragesteller der Meinung waren, durch das Vorübergehen am Götzenbilde erweise man ihm eine Ehre. Dies geht deutlich aus Jer. Berachoth 4 b, 40 hervor und ist auch aus סמי עיניה zu erkennen, das offenbar eine Geringschätzung ausdrückt und bei einer Frage um levitische Reinheit gar keinen Sinn hat. In Jer. Berachoth 6a wird ein Götzenbild überhaupt nicht erwähnt; es handelt sich, wie in den vorhergehenden Stellen um טומאת מת. Wahrscheinlich hat man unter dem Bogen ein Grab gewußt oder befürchtet. Eine andere Verunreinigung als die durch einen Leichnam ist ja den Priestern nicht verboten.

S. 93, Note 1. In Toseftha Peah IV, 7 ist die Lesart א ל א לחבר deshalb nicht gut, weil die Zuteilung an die אנשי משמר ein חומר der קדשי מקדש gegenüber den קדשי נבול darstellt. Das beweist Bikkurim Ende, wo umgekehrt אלא לחבר als חומר erscheint und daher die gegenteilige Ansicht bloß ניתנין לאנשי משמר ohne אלא, das die Toseftha im Nachsatze hat.

S. 95, Note. Die Beziehung zwischen Baba Bathra II, 14 und dem Schneiden von Feigbohnen ist nicht ersichtlich.

S. 134 ff. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß eine bloße Gesellschaftssitte ohne jeden religiösen Charakter den Gegenstand einer ernsten Kontroverse gebildet hätte. Einleuchtender scheint die Erklärung des Gaons, daß es sich bloß um אוכלי חולין בטהרה handelt.

S. 165, Note 1. Das Zitat in Tossafoth Chullin 2 b stammt aus

Seder Eliah r. (ed. Friedmann, S. 72). Vgl. auch Maimonides, טומאת אוכלין Ende.

S. 172, Note 3. Warum Bechoroth IV, 9 nicht einfach Priesterhebe im gewöhnlichen Sinne als Abgabe an die Priester?

S. 182, Note 1. חיי in Jer. Horajoth 48 a, 72 bedeutet wohl nichts anderes als להחיות, ernähren. Vgl. Aptowitzer in Monatsschrift 1903, S. 192.

S. 187, Note. Der Verfasser hat mich aufmerksam gemacht, daß durch ein ihm selbst unbegreifliches Versehen er in der angeführten Jeruschalmistelle für כהן (wie der) כהן (Ahronide) gelesen hat.

S. 194, Note 2. Nach der Auffassung des Verfassers gibt der Nachsatz in der Baraitha B. Kamma 80 a absolut keinen Sinn. Es ist aber nicht zu übersetzen »und der Weg«, sondern: aber der Weg. Dadurch entfällt die Annahme einer spätern Einführung der fraglichen Erlaubnis. Vgl. Raschi z. St.

S. 212. Note. In einigen Stellen dürfte חבר עיר doch einen Chaber bedeuten. So Megillah 27 ab, wo Rab Huna sich als חבר עיר bezeichnet; ebenso Toseftha Pea IV, 16, wo der Ausdruck בטובה »als Gunstbezeugung« oder »Dankes halber«, in bezug auf die Stadtbehörde nicht paßt. Vgl. Bikkurim Ende לחבר בטובה.

Wien. V. Aptowitzer.

Funk, Dr. S., Die Juden in Babylonien. 200—500. Mit einer Karte von Babel. II. Teil. Berlin, Verlag von M. Poppelauer. XII und 160 S. 1908. 8.

Im Jahre 1902 erschien der I. Teil, dem wir in dieser Monatsschrift eine ausführliche Besprechung gewidmet haben. Der II. Teil bestätigt, daß Funk sich treu geblieben ist und unsere Erwartungen nicht enttäuscht hat. Wir sind in den letzten Jahren nicht verwöhnt worden in bezug auf solche wissenschaftliche Darstellungen jüdischer Geschichte aus jüdischen Gelehrtenkreisen, die sich auf das Große richten. Das Werk sticht wohltuend ab von dem geschichtlichen Kleinkram, der sich allmählich breit macht. Womit natürlich fleißigem Sammeln von Aktenmaterial, Archivbearbeitungen, statistischen Aufnahmen, Regesten etc. der Wert nicht abgesprochen werden soll. Aber Geist von eigenem Wuchse und etwas mehr Eigenbau erfrischen doch wesentlich mehr und bereichern wirksamer. Funk verliert sich nirgendwo in biographische Details, ohne auch nur einen Augenblick das Auge vom Zusammenhange der Persönlichkeiten mit den Ereignissen und dieser untereinander abzuwenden.

Der Verfasser behandelt im 7. Kapitel die Zeit von Sabur bis

zum Ausbruche des persischen Krieges; im 8. das literarische Leben der babylonischen Juden im vierten Jahrhundert; im 9. die Zeit vom Tode Abajis bis zum Tode Rabas; im Kapitel 10, Raba; im Kap. 11. die letzten Jahrhunderte unter Sabur II.; im Kap. 12. vom Tode Saburs bis zum Tode Bahram Gors; im Kap. 13. R. Asche und die Redaktion des Talmud; im Kap. 14. Jezdegerd und Abschluß des Talmud.

Funk geht den Weg moderner Geschichtsforschung, indem er nie vergißt, daß die jüdische Geschichte, namentlich die Schicksale der Juden in Babylonien in die Flucht welthistorischer Begebenheiten einmünden. Die Kulturgeschichte ist ihm mit Recht von großer Wichtigkeit. Jedes Kapitel gibt dem Verfasser Anlaß zu religionsgeschichtlichen Betrachtungen; er hat ein besonders geschärftes Auge für die Nachweisung politisch-religiöser Motive und Wandlungen und versteht, wie weiter erwiesen werden soll, aus scheinbar unbedeutenden talmudischen Notizen und Auseinandersetzungen, wichtige historische Schlüsse zu ziehen. So erscheint uns die Begründung der antiaramäischen Strömung unter Sabur II sehr originell. Das Aramäische hatte bei den Juden in Babylonien sich nicht nur festgewurzelt, sondern es bis zu einer gewissen Heilighaltung gebracht.

Es spielte in der Synagoge und in den Lehrsälen eine große Rolle, die halachischen Lehren wurden dem Volke aramäisch verdolmetscht, der Wochenabschnitt allsabbatlich vom Meturgeman vorgetragen; Kaddisch nach den Vorträgen aramäisch rezitiert. Und doch erklärte Rabbi Josef, daß man in Persien nicht aramäisch, sondern hebräisch oder persisch sprechen solle (Sotah 49 b). Nach der Ansicht hervorragender Tannaim sind die Juden nur darum nach Babylonien geführt worden, weil daselbst aramäisch gesprochen wurde (Peßach. 87 b). Auch in Palästina wurde ein Jahrhundert früher ganz ähnlich, wie in Babylonien gegen das Westaramäische, gegen das Ostaramäische demonstriert. In beiden Fällen findet Funk ein Motiv des Antagonismus in der Abwehr gegen das aufstrebende Christentum. Die ersten Siege, welche die junge Kirche erfocht, und ihre ersten Eroberungen in jüdischen Gemeinden sind den aramäischen Reden zuzuschreiben, die sie in die Welt geschickt hat. Aramäisch war die Sprache der Apostel, das Aramäische »Maran Atta« das Losungswort der Christen, das selbst den griechischen Bewohnern Kleinasiens geläufig war. Ihre Bibel, ihre Hymnen und Gesänge waren aramäisch. Von Edessa aus, der aramäisch-christlichen Zentrale, wurde die Lehre verbreitet. Dem Aramäischen sollte beim öffentlichen Gottesdienste kein Vorzug mehr gewährt werden. »Die Engel verständen kein Aramäisch.« Wobei vielleicht in dem »Engel« Evangelisten = מלאכים eine sarkastische

Anspielung auf die Apostel liegen sollte. Die Zurückdrängung des Aramäischen ist durch die entschiedene Abneigung der jüdischen Lehrer und Prediger gegen diese früher so beliebte Volkssprache auf diesem Wege am besten zu begreifen und zu erklären.

Diese Abneigung wuchs in gleichem Verhältnis zur Verbreitung des Christentums. Auch eine literarische Erscheinung sucht Funk auf diesem Wege zu erklären. Erst im achten und neunten Jahrhundert finden wir bei jüdischen Dichtern die Anwendung des Akrostichon für die Dichternamen und des »Riegel« (רהט, דרמוש = δρόμος), was bei dem sonst so regen Verkehr der babylonischen Juden mit den aramäischen Gelehrten um so merkwürdiger ist. Die Synagoge verhielt sich eben allem Syrischen gegenüber feindlich.

In sehr anschaulicher, plastischer Weise tritt das Verhältnis der immer mehr erstarkenden jungen christlichen Kirche in der Feindschaft gegen die Juden und Perser hervor. Die jüdische Lehre wurde in Babylonien, im Gegensatz zu Palästina, woselbst sie schon zur Zeit der Mischnahredaktion öffentlich verboten war, überall gehört und gelehrt. Der Andrang zum Judentum ist überaus groß. Die jüdischen Gelehrten sind sehr proselytenfreundlich. Daher dann der große Haß und Kampf der aufstrebenden Kirche. Die christlich-jüdische Polemik weist damals dieselben Merkmale auf, wie überall und immer; wie auch heute, wo alle Versuche jüdischer Gelehrter die böswillige Karrikatur des Pharisäismus zu zerstören an der Hartnäckigkeit protestantischen Gelehrtendünkels scheitern, der den Talmudismus, Rabbinismus und die Pharisäer als Mißgeburt charakterisieren muß, damit der Glorienschein des destillierten Christentums umso heller leuchte. Bedauerlich ist nur, daß jüdische Gelehrten- und gebildete Laienkreise in das gleiche Horn blasen und ohne Gefühl für historische Entwicklung und durch Jahrtausende gefestete Tradition ganz protestantisch sich gebärden und den Totschlag des Gesetzes als Heil und Hoffnung preisen. Auch damals wurde das Gesetz bekämpft; natürlich nicht die jüdischen Menschheitsideale und die Gottesidee. Die nahm man ja — wie heute — für sich in Anspruch. Denn das Gesetz bedrohte die nationale Eigentümlichkeit der dem Judentum zuströmenden Massen, wie es die der Juden bewährte. Andrerseits war man bestrebt die Kirche alttestamentarisch zu stützen und zu erhärten. Holte man doch die ganze Ausschmückung und poetische Verklärung des Stifters aus dem alten Bunde her.

Der allmähliche Übergang autoritativer Gewalt von Palästina

an die Hochschulen Babyloniens wird geschichtlich entwickelt; die Charaktere und Lehrmethoden Rabas und R. Josefs, dieser entgegengesetzten Pole, scharf gezeichnet. Abajis und Rabas Wirken gibt dem Verfasser Gelegenheit zu einer Würdigung der babylonischen Amoräer dieser Epoche. Die »Hawajjoth d'Abaji w'Raba« wurden in ihrem richtigen Lichte gezeigt und »der Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft« als lebenerhaltendes Moment des damaligen, wie gegenwärtigen Judentums erwiesen.

Die letzte Glanzperiode der Juden unter der Sassanidenherrschaft, die Regierungszeit Sabur III. wird trefflich dargestellt und R. Aschis überragende Persönlichkeit in seinem Verhältnis zur Regierung und Zeitgenossen dargestellt.

Kurz ist die Redaktion des Talmud behandelt. Das Kapitel ist etwas mager ausgefallen und hätte bei Berücksichtigung der positiven Ergebnisse der kritischen Forschungen von der ältesten bis in die neueste Zeit wesentlich erweitert werden können. Als gelungen muß die oft versuchte und selten befriedigende Charakteristik des ganzen Talmud (S. 126—136) bezeichnet werden. Souveräne Beherrschung des Stoffes, weiter historischer Blick, vorsichtige Kritik und wohlerwogenes Urteil müssen dem Verfasser nachgerühmt werden. Besonders wertvoll ist der Anhang (S. 148—160) über die bedeutendsten Judenstädte im engeren Babylon, der vorzügliche Identifizierungen und Richtigstellungen enthält und durch eine vom Verfasser entworfene Landkarte illustriert wird.

Einige gelungene Erklärungen talmudischer Stellen, die in bescheidenen Anmerkungen untergebracht sind, verdienen Erwähnung.

In den Baba bathr. 8 a erwähnten Abgaben לפרשאה ולטרויא erblickt Funk richtig Militärsteuern für Reisige und Panzer. Als Parallele wird die babylonische Einrichtung herangezogen, daß z. B. unter Cambyses vom Bürgermeister in Babylon Steuern für Reiter und Rüstung eingehoben werden; ebenso unter Darius (vgl. Kohler bei Peiser: Aus dem babyl. Rechtsleben, IV, S. 9). (S. 43, Anm. 1.)

In בי אבירן versteht Funk (S. 53, Anm. 5), wie er bereits in seiner Schrift: Die haggad. Elemente in den Homilien des Aphraates Note B behauptete, eine spöttische Bezeichnung für בי עבדין = Haus der Gottesknechte, Kloster (wie Tur-abdin); die Richtigkeit der Vermutung wird durch die Talmudstelle עבד ישתחוה למשיח Sanhedr. 61 b erwiesen. Die christlichen Einwohner der persischen Städte hießen, wie Nöldeke (Tabari S. 24, Anm. 4) sagt: ibad; sie bezeichneten sich den Heiden gegenüber als »Gottesknechte«.

Wichtig ist die, allerdings nicht vollkommen erwiesene, Be-

hauptung (S. 71 ff.), daß erst mit R. Chisda der Text der Mischnah zum Gegenstande eingehender kritischer Erörterung gemacht wurde, so daß jedes Wort zu Ableitungen Anlaß gab, wie R. Akiba es dem Text der heiligen Schrift gegenüber inauguriert hatte. Raba, Chisdas Schwiegersohn und Schüler, setzte die Methode fort und legte so den Grund zu einer Richtung, die in der späteren tausendjährigen Literatur zum Durchbruche kam und der Ursprung eines großen Teils des halachischen Schrifttums wurde.

Raba erhielt als Oberhaupt der babylonischen Juden geheime Berichte von den schwerbedrängten palästinensischen Brüdern (S. 75, Anm. 2). Die Verfolgungen unter Gallus waren es, die wahrscheinlich die Bewohner Lyddas zum Aufstande bewegten (vgl. Graetz IV, 341 und Note 30, S. 490). Funk vermutet in dem לוז der geheimen Mitteilung (Sanhedr. 12 a) entweder ein ursprüngliches oder angespieltes לוד. Es handelt sich an der Stelle offenbar um eine geheime Kalenderbestimmung. Die Vorgänge in Lydda waren den Römern durch die gefangenen Boten verraten worden.

Über die Ursachen der Zurücksetzung des R. Papa wird uns in den Talmuden nichts Näheres angegeben. Vielleicht sind — so vermutet Funk (S. 89, Anm. 2) — die grundlosen Verleumdungen daran schuld, die angedeutet werden. Die Stellen Moëd Kat. 18 b und Sabbat 118 b lassen es vermuten לדידי חשדון ולא הוה בי. Damit steht offenbar das Ereignis in Verbindung, das Berach. 8 b und Peßach. 112 b angedeutet wird. Das in Berach. Erzählte war R. Nissim (vgl. Scholion z. St.) sowie Raschi (vgl. Scholion z. St.) und Aruch (Art. ארם) nicht bekannt. Die betreffenden Talmudstellen sind übrigens korrumpiert (vgl. Dikduke Sofer. z. St. und Anm.); wenn sie nicht gar interpolierte Marginalien sind. Die Unsicherheit der Überlieferungen ist verdächtig. Übrigens ist es nicht uninteressant, daß die Verbitterung R. Papas gegen die Chronique scandaleuse auch in seinem Hasse gegen alle Zwischenträgereien sich zeigt (Peßach. 113 b)

Für das Alter R. Aschis zieht Funk (S. 104, Anm. 2) mit Recht die von den meisten Forschern und auch von Halevy nicht beachtete Stelle Sanhedr. 77 b heran: אי"ל מר בר ר' אשי לרי ממי. Schon zur Zeit R. Papas, der nach Scherira Raba um 19 Jahre überlebt hat, war Mar, der Sohn Aschis, schon erwachsen. Zur Zeit Rabas muß also R. Aschi schon verheiratet gewesen sein. Beim Tode R. Papas dürfte er ein Vierziger gewesen sein. Daher ist es auch natürlich, daß er die Schule Rabas, die einzige vor der Gründung der Schule in Naresch, besucht hat.

Nicht ohne Bedeutung ist auch die Beobachtung (S. 110, Anm. 1), daß die als »Baraita« bekannten apokryphen Lehrmeinungen, die vor dem Forum der Kallaversammlung keine Gesetzeskraft erhalten hatten, später in ספרים חיצונים gesammelt wurden und wie einst manche Baraita die Mischna, manchmal die Entscheidungen des offiziellen Talmud verdrängten. Tossaphoth zu Abod. sar. 65b melden: ועל פי ספרים החיצונים אנו נוהגים כמה דברים. Dünner (Scholien zu Kethubb. 7a) führt eine Anzahl klassischer Fälle an, die vermehrt werden können.

R. Aschi hatte zwei berühmte Zeitgenossen namens Rabina. Der eine (I.) war älter und berühmter als er; der andere sein Schüler (II.). Diese beiden Rabinas dürfen nicht mit einem dritten Rabina verwechselt werden, der weniger berühmt war und den schon Tossaph. Chull. 48a, R. Ascher und Maadanne Jom-tob. z. St. kennen (Gegen Halevy Dor. Har. III, 7 und IIb, 639). Zeitgenossen R. Aschis waren noch die aus Palästina eingewanderten R. Abba, R. Chanina, R. Acha b. Arja, R. Acha b. Josef, auf die Jolles in seinem »Beth waad la-Chachamim« lange vor Halevy hingewiesen hat.

Interessant ist auch die gelegentlich geäußerte sehr einleuchtende Vermutung (S. 128, Anm. 2), daß unter dem in den Hammurabi-gesetzen vorkommenden muškenn nicht, wie alle Forscher behaupten, ein »Armenstiftler (מסכן)« zu verstehen sei, sondern in logischer Aufeinanderfolge der behandelten Fälle ein משכן, ein »Verpfändeter« verstanden werden müsse.

Schließlich seien noch die gelehrten Noten hervorgehoben, die neues und interessantes Material liefern. Sie behandeln: Raba und Abaji; Sirachbuch und Kanon; Aufstand der babyl. Juden unter Mar Sutra II; Huldigungssabbat des Exilarchen; Aspamjah; Messianische Weissagungen.

Durch das ganze Werk geht ein warmer Ton des gründlichen Talmudkenners. Bei der vollständig schiefen und entstellten Art, in der Talmud und Gesetz bei den nichtjüdischen Gelehrten der Gegenwart in ihren historischen Werken zur Darstellung gelangen, muß Funks ebenso gründliches wie geschmackvolles Buch herzlich begrüßt werden. Es ist eine wahre Bereicherung der Wissenschaft.

Wien. D. Feuchtwang.

Maybaum, S. Prof. Dr., Predigten. Dritter Teil: Predigten und Schrifterklärungen. Zweites, drittes und viertes Buch Moses. Berlin 1907. Selbstverlag des Verfassers. 8°. XVIII + 268 SS.

Sabbathpredigten sind eine verhältnismäßig seltene Erscheinung in der homiletischen Literatur. Die einschlägigen Sammlungen von M. Sachs, M. Joël und B. Rippner — um nur einige zu nennen — sind uns erst aus ihrem Nachlaß zugänglich gemacht worden, und es ist ein bemerkenswertes Symptom, daß jahraus jahrein wohl eine Fülle von Festpredigten veröffentlicht wird, daß aber der Besitzstand an fortlaufenden sabbathlichen Betrachtungen zu den einzelnen Reihen der Schriftabschnitte recht gering und spärlich sich ausnimmt. Dadurch wird sehr leicht der Eindruck erweckt, als ob dieser Zweig der Kanzelrede nicht genügend in unsern Kreisen gepflegt werde, und als ob sie nicht als fruchtbar und ergiebig sich erweise. Daß diese Annahme irrig ist, bedarf keiner Erhärtung. Beklagenswert bleibt es indessen, daß wir auch darin hinter den anderen Konfessionen weit zurückstehen. Nicht Durchschnittsware ist es, die alljährlich auf dem Büchermarkt auftritt, sondern es sind ganz vorzügliche und hervorragende Leistungen, die damit dem religiös interessierten Publikum geboten werden, und jede Richtung ist vertreten, und jeder Geschmack findet seine Rechnung, von der strengsten, starrsten Orthodoxie herab bis zu dem radikalsten, modernsten Freisinn, vom buchstabengläubigen Dogmatiker bis zu dem leidenschaftlichen, glühenden Bekenner und Vertreter der dogmenlosen Kirche[1]). Dadurch ist eine ganze Literatur von Erbauungsschriften entstanden, und gerade dieses Gebiet ist es, das bei uns noch wenig angebaut ist, und doch ist ein Bedürfnis danach unleugbar vorhanden, wie ich bereits im 50. Jahrgang dieser Monatsschrift ausgeführt habe. Die Predigt verdankt ihre Entstehung und Entwickelung einzig der Eigenart jüdisch-religiösen Lebens, das hat selbst Bousset rückhaltlos zugegeben. (Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1. Auflage, S. 154.) Ist das aber von Haus aus unsere Domäne, auf die wir ohne ernstlichen Schaden für unsere Gesamtheit nicht verzichten können, dann sollten wir Sorge tragen, daß jedem Gelegenheit gegeben werde, Predigten zu hören oder doch zu lesen und dadurch sachgemäße Belehrung über das Gotteswort und darüber hinaus Aufschluß über die tieferen Zusammenhänge des Lebens, über die ernsten Fragen und Probleme zu finden,

[1]) Man vergleiche die Bücher des maßvollen Konservativen, früheren Breslauer Universitätspredigers Kawerau mit denen des bedeutendsten Vertreters der radikalen kirchlichen Richtung Alb. Kalthoff.

die uns als moderne Menschen, aber auch als Glieder unserer Glaubensgemeinde bewegen und beschäftigen, eine nicht genug zu betonende Aufgabe unserer Tage, die geeignet erscheint, die zahlreichen und verschiedenartigen Bemühungen zu unterstützen, soweit sie darauf abzielen, die Treue gegen die Religion und die Liebe zum Judentum zu stärken und zu festigen[1]).

Und dazu sind die hier vorgelegten Predigten sicherlich ganz vortrefflich geeignet. Sind auch diese Sammlungen — der vorliegende Band bildet die Fortsetzung des 1894 erschienenen, der die Predigten und Schrifterklärungen zum I. und II. Buche Moses enthält — in erster Linie als Ergänzung seiner »Homiletik« und als praktische Durchführung der darin für die jüdische Kanzelrede aufgestellten Normen gedacht, so versteht sich, daß neben dem Fachmann weitere Kreise an dieser Veröffentlichung lebhaft interessiert sind. Bedeutet doch dieses Buch für viele eine willkommene Erinnerung an ernste Stunden, in denen die diesen Reden innewohnende Kraft, der Nachdruck ihrer Beweisführung und ihre ansprechende Form weihevolle Stimmungen geweckt hat, und diesem Eindruck wird auch der Leser sich nicht entziehen können, der nicht mehr unter der Einwirkung des gesprochenen, lebendigen Wortes steht. Denn wenn irgend ein Buch so stellt ein Predigtwerk ein persönliches Bekenntnis dar, das erst von einer starken, persönlichen Note Licht und Leben und das entscheidende individuelle Gepräge empfängt. M. ist kein Freund der Halbheiten, mit Mut und mit Folgerichtigkeit vertritt und verficht er die Berechtigunng des Liberalismus im Judentum der Gegenwart. Aber er läßt keinen Zweifel darüber, daß er nicht einer gewaltsamen, grundstürzenden Reform das Wort redet; an mehr als einer Stelle weist er darauf hin, daß nur auf dem Boden des geschichtlich Gewordenen eine langsame und besonnene Umgestaltung einsetzen kann, daß alle Entwickelung anknüpfen muß an das traditionelle Judentum. Er weiß sich weit davon entfernt, seinen besonderen religiösen Standpunkt seinen Zuhörern bei jeder Gelegenheit darlegen oder gar aufdrängen zu wollen, nur wo die Deutung des Schriftworts ihn ungezwungen zur Aufnahme dieses Gedankenkreises und zur Behandlung dieser eminent wichtigen Tagesfrage führt, leitet er seine Betrachtungen dazu über. Wenn er aber — S. 174 — »die Muttersprache zum vorherrschenden Element im Gottesdienst erhoben« wünscht, so werden viele ihm auf diesem Wege nicht folgen

[1]) Der Oberrat der Israeliten in Baden hat angeordnet, daß die Predigten der Bezirksrabbiner den kleineren Gemeinden abschriftlich übersandt und im Gottesdienst durch den Lehrer verlesen werden.

können. Seine Rede schöpft ihre Kraft aus der Sicherheit, mit der sie den Midrasch und die Schrifterklärung der alten Meister mit philosophischen und geschichtlichen Erörterungen zu verknüpfen versteht, aus der Art, wie sie die neuere Bibelwissenschaft für die Kanzelrede fruchtbringend zu machen sucht, und nicht zuletzt aus der Selbständigkeit, mit der M. den heiligen Text auszulegen bemüht ist. — Vgl. S. 17 ff und S. 166 ff. — Die Berechtigung dieses Verfahrens bedarf kaum der Begründung. Beruht sie schon an sich in der Freiheit und Eigenart der jüdischen Schriftdeutung, so darf sich M. vollends auf M. Joël berufen, der glänzend den Nachweis geführt hat, daß die jüd. Kanzelrede das Recht für sich in Anspruch nehmen darf, in der Exegese selbständige und eigene Wege zu erstreben[1]). Scharfe Worte der Verurteilung und der Abwehr findet M. gegen den gesellschaftlichen und politischen Judenhaß, und nicht minder unerschrocken führt er seine Polemik gegen das Christentum, seine Kampfesweise ist durchaus sachlich und erinnert an die Entschiedenheit, mit der einst Abr. Geiger das Judentum gegen den Hochmut protestantischer Theologen verteidigt hat.

Musterhaft sind diese Predigten in Anlage, Aufbau und Gedankenführung. Mit feinem Verständnis für den Genius der deutschen Sprache verbindet M. ein bemerkenswertes Formtalent, er handhabt mit Sicherheit seinen Stoff und entwickelt selbst den schwierigsten Gegenstand klar und verständlich, eindringend und prägnant. Seine Sätze sind kurz, wohlgefeilt und feingeschliffen, sie sind den natürlichen Gesetzen angemessen, die dem Redner für die Kunst des mündlichen Vortrags, des lebendigen Sprachgebrauchs gegeben sind, und fast immer steht ihm ein treffender Ausdruck, eine geeignete Redefigur, ein glückliches Bild und ein anmutiges Gleichnis zu Gebote. Die M.'sche Predigt ist entschieden ein Kunstwerk, sie wird unstreitig den besten Erzeugnissen der homiletischen Literatur zuzuzählen sein und diesen Platz dauernd behaupten.

Der Sammlung ist eine Gedächtnisrede auf Frau Emilie Maybaum, gehalten von Direktor Dr. Michael Holzmann, als Widmung vorangestellt. Im Anhange sind den Sabbathpredigten eine Reihe von Reden beigegeben worden, die bei verschiedenartigen festlichen und ernsten Anlässen gehalten wurden. Auch sie werden wie die bisher veröffentlichten Kasualreden eingehender Beachtung sicher sein. Denn sie führen erneut den Beweis, daß M. diesen Zweig der jüdischen Predigt mit vieler Liebe besonders gepflegt und eigentlich erst zur

[1]) Vgl. Predigten M. Joëls, hgg. aus seinem Nachlaß, Bd. I, S. 110 ff, Bd. III, S. 40 ff.

vollen Entfaltung geführt hat, wie nicht minder, daß M. die neidenswerte Begabung eignet, den »Forderungen des Tages« mit ungewöhnlicher Gewandtheit zu dienen und die Kasualrede mit jener Kraft zu versehen, die sie über die flüchtige Stunde hinaushebt, der sie bestimmt ist. Unter den Erzeugnissen dieser seiner besondern Kunst wird gewiß die hier abgedruckte Synagogenweiherede — S. 208 ff. — als das gelungenste zu bezeichnen sein. In das persönliche Leben des Verfassers führen uns seine Predigt zum Amtsjubiläum des Rabb. Dr. Vogelstein in Stettin — S. 250 ff. — die uns einen Blick tun läßt in die eigene Auffassung des rabbinischen Amtes, seine Dankrede bei Gelegenheit des eigenen Jubiläums — S. 261 ff. — deren Schlußworte niemand ohne tiefe Rührung lesen wird, und endlich eine sehr ernste Ansprache an seine Hörer — S. 265 ff. — die er bei der gleichen Veranlassung auf einem ihm zu Ehren veranstalteten Kommerse gehalten hat.

Breslau, Mai 1908. Behrens.

Wengeroff, Pauline. Memoiren einer Großmutter, Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Rußlands im 19. Jahrhundert. Berlin, M. Poppelauer VIII, 200 S. 1903, 8.

Grabsteine, Gemeindebücher, verwehte Briefblätter liefern wohl neben der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur das wichtigste Material, aus dem ein jüdischer Historiker die Geschichte seines Volkes wieder aufbauen kann. Es ist nicht bloß ein mühseliges Stück Arbeit, diese Geschichtsquellen zu Tage zu fördern und zu sammeln, sondern auch eine schöpferische Tat, wenn sie von geschickter Hand zusammengefügt, neu belebt und als einheitliches Bild unserem Auge vorgeführt werden.

Daneben sind dann aber auch die vereinzelten Schriften, welche ohne jeden Nebenzweck nur als Memoiren gelten wollen und nichts weiter als den Lebenskreis eines Menschen oder einer Familie darstellen, für den jüdischen Geschichtsschreiber höchst wertvoll. Er sieht solche Schilderungen mit Recht als ein Glied in der Entwicklungskette seines Volkes an. Und selbst unter den Laien findet ein Buch sofort einen größeren Leserkreis, wenn es ein, bis in die kleinsten Züge fesselndes Kulturbild ist, wie »die Memoiren einer Großmutter« von Pauline Wengeroff genannt zu werden verdienen. Mit leuchtenden Farben malt diese russische Jüdin das Bild ihrer Heimat, ihres Vaterhauses, ihre Kindheitseindrücke aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Religion mit ihren Sabbat- und Festgebräuchen bildete selbstverständlich damals den Kern der

jüdischen Häuslichkeit. An ihrer Hand führt uns die Verfasserin durch den wechselvollen Reigen eines Festjahres in ihrem Elternhause. Das Auge blickt in eine für uns westeuropäische Juden fast versunkene Welt. Von eigenartigem Reiz umflossen, leuchtet uns ihr Bild entgegen, über das der Strom der Gegenwart hinwegrauscht. Anschauungen und Gebräuche, die in unsere Zeit oft unvermittelt und befremdlich hineinzuragen scheinen, sind hier eine in sich geschlossene Einheit, zeigen vollste Harmonie zwischen Lehre und Leben. Die Erfüllung der religiösen Vorschriften verursacht keine Umstände und Beschwerlichkeiten, sie ist zu gern gepflegter, lieber Sitte geworden, die keiner missen möchte, weil er sie sich nicht fortdenken kann aus seinem Leben.

Erst Jahrzehnte nach dem Beginn der Aufklärungsperiode bei den deutschen Juden begann deren Einzug bei den russischen Glaubensgenossen. Und auch hier wiederholte sich das gleiche Schauspiel. Sie brachte ganz neue Sorgen und Zweifel in die Gemeinschaft. Wie fremdartig, blendend und verwirrend sie auf das jüdische Volksgemüt wirkte, wie sie die Alternden abstieß und die Jungen anzog, das schildert uns Pauline Wengeroff im weiteren Verlauf ihrer Aufzeichnungen. Sie spricht mit Begeisterung von der Idee der großzügigen Reformen, die in der letzten Hälfte der Regierung Nikolaus I. die geistige und physische Reorganisation der litauischen Juden herbeiführte. Ein europäisch gebildeter Jude, Dr. Lilienthal aus Riga, wurde von der Regierung dazu ausersehen, die neue Botschaft den armseligen, unkultivierten Glaubensbrüdern zu vermitteln. Er kam nach Brest, Wilna und anderen Orten und schilderte den Jünglingen ihre Zukunft als gebildete Männer, die, auf religiösem Gebiete den väterlichen Gesetzen treu, im kulturellen Leben aber ganz neue Bahnen wandeln sollten. Natürlich wurde dieser Gedanke vielfach mit Mißtrauen aufgenommen, da er die Einrichtungen antastete, die dem Volke die wichtigsten waren, nämlich das Cheider und die Jeschibah. Andererseits war die ärmliche Jugend durch viele Geschlechter in diesen Bildungsstätten zu einer, wenn auch einseitigen, doch außerordentlich hohen Intelligenz herangebildet worden und bot somit in ihrem ernsten Streben nach Wissen einen gut vorbereiteten Nährboden für die vom Staate gewünschten Neuerungen. Darum kostete es verhältnismäßig wenig Zeit und Mühe, sie zu verbreiten. Es wehte wie ein befreiender Hauch durch das Gemüt der russischen Juden, und die Verfasserin erzählt uns aus ihrem eigenen Lebenskreise heitere und ernste Begebenheiten, welche diesen Umschwung veranschaulichen. Sie gewährt uns bei dieser Gelegenheit überhaupt einen dankeswerten Einblick in das Leben des Cheiders und der Jeschibah,

und wir erfahren, daß auch diese für uns erstorbene Welt ihr Sonnenlicht und ihre mannichfachen Reize gehabt hat. Wir sehen sie mit den Augen der Verfasserin, die friedlich und glücklich in dieser Umgebung gelebt hat, und die uns an ihrer eigenen Persönlichkeit beweist, welche Fülle von hoher Begabung und sittlicher Kraft in dieser von uns oft als minderwertig abgeschätzten und jetzt so tief bemitleideten Volksmasse wohnt.

Aber die freundlichen Bilder weichen; denn schon im Jahre 1836 bricht über das schöne Elternhaus Pauline Wengeroff's eine Katastrophe herein. Das ganze Terrain der Stadt Brest wurde vom Kaiser Nikolaus für eine Festung erster Klasse bestimmt. Die Hauseigentümer wurden benachrichtigt, daß ihre Häuser von einer kaiserlichen Kommission abgeschätzt werden sollten. Die Regierung, hieß es, werde ihnen eine Abstandssumme zahlen und neue Bauplätze, zwei Meilen von der Altstadt entfernt, anweisen. Wie dieser Ukas ausgeführt wurde, wie zerrüttend er in das Leben der ganzen Gemeinde eingriff, schildert uns die Greisin zunächst an dem Ruin ihres Vaterhauses. Viel schwerer traf es natürlich die Armen, welchen ihre geringe Habe unter der Hand zerbröckelte und zerfiel, ehe sie ein neues Heim damit errichten konnten. Tief ergriffen lesen wir von den traurigen Szenen, die sich damals in der Brester Gemeinde abspielten. von all dem Elend und der Not, die über sie hereinbrachen, und schließlich von dem Schrecken und Entsetzen, als selbst die Gebeine der Toten vom jüdischen Friedhofe in Brest nach der Neustadt überführt wurden.

Eine wilde Erbitterung aber ergriff die russischen Juden, als im Jahre 1845 ein neuer Ukas erlassen wurde, der sie zwang, ihre eigenartige Volkstracht abzulegen. Sie war ihnen keine Modelaune. sondern eine heilige Tradition und von den Strahlen der Ehrwürdigkeit umwoben. Wären die Juden damals organisiert gewesen, sie hätten sich in ihrem Zorn zur Empörung und Revolution hinreißen lassen. Doch im Gefühl völliger Ohnmacht mußten sie sich fügen oder sich, wenn sie es nicht übers Herz brachten, die liebgewordene Tracht abzulegen, von roher Gewalt dazu zwingen lassen. Wir stehen am Ende des Buches und fühlen uns von der geist- und gemütvollen Erzählerin so innig gefesselt, daß wir wie Kinder bittend die Hände erheben und rufen: weiter, Großmütterchen, weiter! E. Brann.

Herr Dr. Coblenz hat als Entgegnung auf die Kritik des Herrn Dr. Jakob (S. 497 fs.) eine Broschüre unter dem Titel: »Dr. Jakob als Kritiker« erscheinen lassen und mit Rücksicht hierauf von einer Erwiderung in dieser Zeitschrift Abstand genommen. Red.

☆

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1907 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Fortsetzung).

כנפים לארץ. Des ailes à la terre. Prières. Paris, Union libérale israelité, 1907. (147 S.) 8.

סדור שערי תפלה. (Neuausgabe der Rödelheimer Siddur »Sephat Emeth«.) Gebetbuch für Synagoge, Schule und Haus. Herausg. von der Vereinigung israel. Religionslehrer und Lehrerinnen zu Frankfurt a. M. 2. verm. u. verb. Aufl. Rödelheim (Frankfurt a. M., J. Kauffmann), 1907. (XXXII, 402 S.) 8.

סדר התפלות. Rituel de prières pour tous les jours de l'année contenant de prières pour les differentes circonstances de la vie. Traduction de M. le rabbi Debré. 3. Aufl. Paris, Durlacher, 1907, (751 S.) 8. u. 1 Bild.

ספר תפלות ישראל. Prières journalières traduites de l'hébreux avec des notes élementaires destinées à en faciliter l'intelligence par Joseph Cohen. T. I: Mincha et Arbith. Tunis, C. Soliba ainé, 1907. (XII, 261, VIII, 32 S.) 24.

Hoffmann, D., Zur Aufklärung über die badische Gebetbuchreform. Ein Sendschreiben an den »Verein zur Wahrung des gesetzestreuen Judentums in Baden«. Rödelheim (Frankfurt a. M., J. Kauffmann) 1907. (42 S.) 8.

Wiesen, J., Hauptgebetstücke mit einer dem Worte gegenüberstehenden deutschen Übersetzung. Ein unentbehrliches Handbuch in Schule und Haus. 6. unveränd. Aufl. 1. Tl. Osterode (Frankfurt a. M, A. J. Hofmann) 1907. (II, 36 S.) 8.

Neubaus, A., Gesellschaftskunde in der jüdischen Schule. Ein Vortrag von allgemeinem Interesse. Berlin, L. Lamm, 1907. (16 S.) 8.

Herzberg, J., Moses Mendelssohn. Ein Lebensbild für die reifere Jugend. Leipzig, M. W. Kaufmann, 1907. (110 S. mit 1 Tafel.) 8.

VI. Vermischtes.

Koenigsberger und Silberberg, Festschrift zum achtzigsten Geburtstage (15. Siwan 5667) Sr. Ehrwürden des Herrn Rabbiners Dr. Wolf Feilchenfeld נ"י in Posen. Pleschen-Schrimm, bei den Herausgebern, 1907. (76 u. 49 S.) 8.

Alhadif, A., מסי אהרן. Sammlung von Rechtsgutachten. Jerusalem Selbstverlag, 1907. (2, 118 Bl.) Fol.

Brach, S., ליבא בעי. Halachische Noten zum Talm. u. den halach. Codices. Paks 1907. (6 u. 138 Bl.) Fol.

Kuk, A. J., עץ הדר. Halachische Entscheidung über die in Palästina wachsenden Zedern und deren Vorzüge vor den griechischen. Jerusalem, Selbstverlag, 1907. (62 Bl.) 8.

Mahler, M. E., מדרש חכמים. Haggadische Notizen zum Dekalog u. Glossen zum Pent.-Komm. d. Nachmanides. Krakau 1907. (22 Bl.) 8.

Manasse, S., שים משמעון. Responsen nebst 25 Vorträgen. Jerusalem 1907. (73 und 56 Bl.) 2.

Michelsohn, M., מאמר מרדכי. Homilien zu Bibel, Talmud u. Midrasch. Petrikow, Druck v. N. Kronenberg, 1907. (86 S.) 8.

Menachem van Rymanow, מנחם ציון. Druschim, gesamm. von Jecheskel Paneth. Bartfeld 1907. (43 Bl.) 4.

Moses Sofer, תורת משה מהדורא תנינא. Bemerkungen zu den Wochenabschnitten des Pentateuchs. 1. Genesis. Zum ersten Male herausg. u. m. Anm. אור תורה versehen von S. A. Wertheimer. Jerusalem, Verl. d. Herausgebers in Jerusalem, 1907. (3, 49 S.) 4.

Ganzfried, S., אהלי שם. Erklärungen zu den in Kontrakten zu schreibenden Vornamen. Lemberg, Verlag Osias H. Wolf, 1907. (124 Bl.) 2.

Horovitz, P., פתחא זוטא. Über die Errichtung eines Erub. (Orach Chajjim c. 361—365.) Munkács, Selbstverlag, 1907. (41 u. 56 Bl.) 4.

Elbogen, J. und Hoenlger, J., Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims. Berlin, am 22. Oktober 1907. (105 S. m. 4 Taf.) 8.

Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung 1907. (Stat. Jahrbuch.) 18. Jahrg. Berlin, Deutsch-israel. Gemeindebund, 1907. (XXIV, 227 S.) 8.

Verhandlungen und Beschlüsse der Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland zu Berlin am 2. u. 3. Januar 1907. Berlin, M. Poppelauer, 1907. (VIII, 137 S.) 8.

Breuer, R., Aus dem Tagebuch einer jüdischen Studentin. Frankfurt a. M., Gebr. Knauer, 1907. (16 S.) 8.

[Ehrmann, A.] Eine ungekannte Welterzählung aus dem jüdischen Familenleben von Judäus. Frankfurt a. M., Sänger & Friedberg, 1907. (518 S.)

Enacryos (Pseudonym) la Juive, roman de moeurs israélites contemporains. 3e. éd. Paris, Ollendorf, 1907. (300 S.) 18.

Freimann, A. M., ס' היובל. Jubelschrift der Kolonie Rischon le-Zion. Jerusalem 1807. (204, VI S.) 8.

Kalischer, A., 1. Der Ewige — mein Panier! 2. Die Sendung Israels. Gedanken über die Stellung des Juden in der relig. Bewegung der Gegenwart. Breslau, Koebner, 1907. (IV, 90 S.) 16.

Libowitz, N. S., השומע יצחק. Ha-Shomea Jizchak: an anthology of wit, humor, anecdotes and curiosities. Selected from talmudic, mediaeval and modern jewish literature, arranged according to chapter and verse of the Bible, and edited with critical notes . . . in three partes. New-York, published by the author, Frankfurt a. M., Sänger & Friedberg, 1907. (24, 72, 32, 520 S.) 8.

Krasny, G., Die großen Umwälzungen und die Juden. Historische Skizzen. St. Petersburg 1907. (99 S.) 16.

Moses, J., Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage, veranstaltet v. M. Leipzig, Modernes Verlagsbureau, 1907. (309 S.) 8.

Rudnitzky, N., Die Reichsherrlichkeit Israels und die Herrlichkeit des Wortes Gottes. Berlin 1907. (32 S.) 8.

Walkowski, S., תמונות ודמיונות. Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Podgorze, S. L. Deutscher, 1907. (92 S.) 8.

Inhalts-Uebersicht.

	Seite
Die bibelwissenschaftliche Litteratur der letzten Jahre. Von Sigmund Jampel. . . . . 21—36,	145—161
Im Namen . . . Von B. Jacob	162—184
Menachen ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremias und Ezechiel (Schluß). Von M. Barol. .	57—65
Die halachische Literatur der letzten Jahre. Von V. Aptowitzer . . . . . 302—317,	435—454
Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes. Von V. Aptowitzer. . . . . 37—56,	185—205
Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna. Von H. Rosenberg . 206—216, 285—301, 426—434, 560—577,	673—696
Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen. (Fortsetzung.) Von S. Horowitz. 217—225, 318—327, 578—590,	697—707
Schammai als Tradent einer alten Kalenderregel. Von W. Bacher	708—709
Die Satire in der jüdischen Literatur. Von Heinrich Gross. 1—20, 129—144,	257—284
Beiträge zur Geschichte u. Literatur im gaonäischen Zeitalter. Von Simon Eppenstein. . 328—343, 455—472,	591—620
I. Bostanai.	330—333
II. Das gegenseitige Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat und die Lehrverfassung der Metibtas. 334—343,	455—462
III. Die geistige Tätigkeit in Palästina bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts. . . . . 462—472,	591—598
IV. Die Entwickelung der Massora.	598—611
V. Die Pflege des Gesetzesstudiums in Palästina. . .	611—620
Der Pardes als Quelle für die Literaturgeschichte der Juden in Deutschland. Von Abr. Epstein.	710—738
Ein Autograph des Maimonides. Von Israel Friedlaender.	621—625

Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie. Von Jacob Guttmann. . . . . 641—672

Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807—1809. Von Adolf Lewin. 66—99, 226—234, 344—371, 473—496
Michael Sachs. Von Josef Eschelbacher. . . 385—425, 540—559
Zum Andenken an Moritz Veit. Von Ludwig Geiger. . 513—539

Analekten. Von Ludwig Geiger. . . . . 100—109, 235—244

Zur Elegie auf den Tod des R. Zadok. Notiz von S. Poznánski. . . . . 110—111
Der verkannte Jehuda ha-Levi. Von H. Brody. . . . . 245—251
Notiz zu Jahrg. 1907, S. 733 ff. Von N. Porges. . . . 251—252
Notiz zu S. 105. Von M. Brann. 252
Notiz zu S. 437 ff. (Friedländers Jeruschalmi-Edition.) Von B. Ritter. 625

Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums:
I. Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft am 23. Dezember 1907. . . . . 121—122
II. Fünfter Jahresbericht der Gesellschaft . . . . . 123—126
III. Protokoll über die Generalversammlung der Gesellschaft am 23. Dezember 1907. 127
IV. Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft am 23. Dezember 1907. 127
V. Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft von 6. Juli 1908 . . . . . 631—632

☆

BINDING SECT. FEB 27 1985

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY